COLECCION HISTORICA

MAX MÜLLER
DE LA UNIVERSIDAD DE OXFORD

LA CIENCIA DE LA RELIGION

Y

ORIGEN Y DESARROLLO DE LA RELIGION

Dic. 1955



EDITORIAL ALBATROS
MAIPU 391 BUENOS AIRES

Versión revisada y corregida por M. H. ALBERTI

Impreso en la Argentina Printed in Argentine
Acabado de imprimir el día 10 de noviembre de 1945.
Artes Gráficas Linari y Cía., S. R. L. — 265 - Varela - 279. — Buenos Aires

LA CIENCIA DE LA RELIGION

I

Fin y utilidad de esta ciencia. —La Teología comparada

Cuando por vez primera comencé en este recinto a dar una serie de conferencias, elegí por tema *la ciencia del lenguaje*. Era mi ánimo entonces mostrar a todo el mundo que el estudio comparado de las principales lenguas de la humanidad está basado en principios exactos y científicos, y que ha dado resultados dignos de que se les mire con más atención e interés que hasta el día han inspirado. Me esforzaba entonces por convencer, no solamente a los eruditos de profesión, sino también a los historiadores, a los teólogos, a los filósofos y, en una palabra, a cuantos han experimentado alguna vez el encanto que produce sondear su espíritu, descubrir lo que hay en él de misterioso, sorprender sus trabajos más recónditos, trabajos velados y revelados a la vez por las transparentes formas del lenguaje, que los descubrimientos hechos por la filología comparada no podían, sin peligro, permanecer ocultos por más tiempo; y proclamaba, al terminar, que cuando en el vasto campo de las lenguas humanas se hubiesen llevado a cabo todas las exploraciones posibles, nuestra nueva ciencia, *la ciencia del lenguaje*, podría con justo título reclamar un puesto en la *tabla redonda* de la caballería intelectual de nuestro tiempo.

Tal era la justicia de la causa que entonces defendía que, no obstante lo defectuoso e imperfecto de mi defensa, ha sido inmediato y casi unánime el veredicto del público. En los años transcurridos desde esta primera serie de conferencias, *la ciencia del lenguaje* no ha cesado de recoger homenajes y pruebas del interés con que se le acoge. Ya consideremos el número de libros que se han propuesto al perfeccionamiento de nuestra ciencia; ya examinemos los excelentes artículos que han aparecido en periódi-

cos, ya recojamos las frecuentes alusiones que respecto a los resultados de la lingüística se encuentran esparcidas en los tratados de filosofía, de teología o historia antigua, tenemos razón para estar completamente satisfechos de nuestra obra. El ejemplo dado por Francia y Alemania de fundar cátedras de sánscrito y de filología comparada, ha sido secundado por casi todas las Universidades de Inglaterra, de Irlanda y de Escocia. No nos inquieta, pues, el porvenir de la ciencia del lenguaje. Una carrera comenzada bajo tan favorables auspicios, a pesar de los temibles prejuicios que por doquiera reinaban, nos conducirá de día en día a resultados cada vez más brillantes. No tardarán nuestras mejores escuelas, si es que no lo han hecho ya, en seguir el ejemplo dado por las universidades. Es un acto de justicia, que los estudiantes, obligados a consagrar tantas horas diarias a la adquisición laboriosa de conocimientos gramaticales en muchas lenguas, tengan, de tiempo en tiempo, la satisfacción de ser conducidos a cualquier cima elevada, desde la cual puedan contemplar en su conjunto el gran panorama del lenguaje humano, esa especie de mapa de relieve construído con tanto cuidado y paciencia por diestros exploradores; y no hay, en adelante, excusa para que, aun en las lecciones más elementales y principalmente en ellas, dejen de aclararse los pasajes oscuros y áridos de las gramáticas griega y latina, francesa y alemana, con la luz eléctrica de la filología comparada. En un viaje a Alemania en el año último, tuve ocasión de observar que la filología comparada se cursa hoy por todo aquel que estudia latín y griego. En Leipzig, tenía el profesor de sánscrito más de cincuenta alumnos que comenzaban, antes de emprender el estudio de la filología comparada, por adquirir los conocimientos de aquella lengua que son absolutamente necesarios para dicho estudio. La revolución que en el siglo XV produjo en todas las universidades de Europa la introducción del griego no fué más profunda que la que hoy presenciamos, debida al descubrimiento del sánscrito y el estudio de la filología comparada. Pocos son en Alemania los jóvenes que obtienen el título de maestros en artes (el doctorado) o el derecho de enseñar en una escuela pública sin que hayan sido antes examinados de filología comparada y aun de elementos de sánscrito. ¿Por qué no ha de suceder lo mismo en Inglaterra? La fibra intelectual, creed en mi experiencia, es la misma en la juventud inglesa que en la alemana; que se despoje, pues, de antiguos prejuicios y la filología comparada —estoy de ello enteramente persuadido— ocupará muy pronto en Inglaterra el lugar que en todo establecimiento público de enseñanza, en toda Universidad y en todo examen clásico merece ocupar.

Al comenzar hoy una serie de conferencias sobre la *ciencia de la religión*, o por mejor decir, sobre algunos puntos preliminares que deben dilucidarse antes de emprender un estudio verdaderamente científico de las religiones de toda la tierra, experimento el mismo sentimiento que el día que vine a este sitio a defender la causa de la *ciencia del lenguaje*.

Sé que he de encontrar antagonistas convencidos, que nieguen la posibilidad de aplicar el método científico al estudio de las religiones, y que repetirán ahora las mismas objeciones que ya hicieron a mis primeras conferencias. Hasta preveo un conflicto mucho más serio con prejuicios muy generalizados y convicciones profundamente arraigadas; pero me siento dispuesto a salir al encuentro de mis adversarios, y tengo tal fe en la rectitud de sus propósitos, que no dudo me han de oír con imparcialidad.

Es imposible en nuestros días hablar de religión sin que alguien se ofenda. A los ojos de muchas personas, la religión es un objeto que, por su carácter sagrado, está fuera del alcance de las investigaciones y métodos científicos: oíd a otras, y os dirán que la religión debe quedar relegada a la misma clase que la alquimia y la astrología; que no es más que un tejido de errores y de alucinaciones, que no es digna de que un sabio fije en ella su atención. Ambas opiniones pueden aceptarse en cierto sentido. La religión es un asunto sagrado, y tanto en sus más imperfectas formas cuanto en las más elevadas manifestaciones tiene derecho a nuestro respeto y veneración. Ninguno —puedo asegurarlo— de cuantos asisten a estas conferencias, sea cristiano o judío, budista o mahometano, oirá que mis labios pronuncian una palabra irrespetuosa contra su modo de servir a Dios. Mas el respeto sincero no consiste en declarar que un asunto, por más que nos sea querido, no se preste a una pesquisa razonable y libre; lejos de esto, el respeto sincero consiste en tratar todo asunto, por sagrado que sea, por más afecto que le profesemos, con una confianza ilimitada, sin temor ni parcialidad, con ternura y amor, por todos los medios y, sobre todo, con una inflexible e inalterable devoción a la verdad. Admito igualmente que la religión ha estado en los tiempos primitivos, y está aún en la actualidad— como reconoceremos con sólo dirigir una mirada a lo que ocurre fuera, y aun entre nosotros, respecto a determinados puntos negros que todavía quedan—, al mismo nivel que la alquimia y la astrología; mas, para llegar a descubrir la verdad, nada hay tan útil como estudiar los errores; y sabemos perfectamente que la alquimia ha sido el punto de partida de la química, y que la astrología ha sido también una especie de ensayo y un paso dado hacia la ciencia astronómica.

Pero por más cuidado que ponga en evitar que mis palabras hieran a persona alguna, no se me oculta que muchas de las verdades que he de establecer y muchas de las opiniones que he de emitir desagradarán a algunos de mis oyentes. Sólo el título de *ciencia de la religión* subleva a muchos, y una compara-

ción de todas las religiones, comparación científica y en la que a ninguna se concede un puesto privilegiado, debe parecer a un gran número de espíritus una cosa reprensible, porque ignoran, sin duda, la veneración íntima que cada secta —hasta las que profesan el fetichismo— experimenta hacia su propia religión, hacia su dios. Y, a propósito, permitidme os diga que yo mismo he participado de estos prejuicios, pero hice un esfuerzo para triunfar de ellos, porque no podía permitirme hacer traición a lo que yo creía era la verdad, ni, a lo que me obliga aun más, a sus pruebas irrefragables. Y por cierto que no me pesa. No tengo la pretensión de creer que la *ciencia de la religión* no tenga sus sombras, sus vacíos. De ningún modo, puesto que entraña la pérdida, la ruina de muchas cosas que nos eran muy queridas. Lo que afirmo es que no lleva consigo —à lo menos en cuanto mi pobre entendimiento alcanza— la pérdida de ningún principio esencial de toda verdadera religión, y que, si pesamos la cosa de un modo imparcial, notaremos que los beneficios debidos a esta ciencia son infinitamente mayores que los perjuicios que de ella resultan.

Una de las primeras cuestiones que nos suscitaron los eruditos de la escuela antigua, cuando les exhortábamos a que examinasen el valor de la *ciencia del lenguaje,* fué esta: «¿Qué vamos a ganar con hacer un estudio comparado de las lenguas?» Las lenguas, se dice, no hay necesidad de estudiarlas sino para la práctica, para hablarlas ó entenderlas, y, estudiando muchas à la vez, nos exponemos à apretar poco à fuerza de abarcar mucho, a perder el provecho que nos podía reportar el aplicarnos solamente a las más importantes. Nuestro conocimiento, al extenderse —y continúan hablando nuestros adversarios—, debe perder en profundidad lo que gana en extensión, y la ventaja, si la hay, que se obtiene por conocer una literatura, queda seguramente anulada por la pérdida que se experimenta en nociones prácticas y precisas.

Si han podido hacerse estas objeciones al estudio comparado de las lenguas, ¿con cuánta más razón se han de hacer valederas contra el de las religiones? No espero, en verdad, que se dirija a los que estudian los libros religiosos de los Brahmanes y de los Budistas, de Confucio y Lao-Tse, de Mahoma y de Nanak, el cargo de que profesan en secreto un amor entrañable à las doctrinas de estos antiguos maestros y de haber perdido la fe en su propia religión; dudo, sin embargo, que los teólogos de profesión acepten gustosos la utilidad práctica que resulta de ensanchar el campo del estudio de las religiones, así como la de saber la lengua zenda, sánscrita, gótica y céltica para conocer más profundamente el griego y el latín, así como para apreciar con más competencia la naturaleza, el fin, las leyes, el progreso y la decadencia del lenguaje, tampoco es admitida con gusto, aun en

la actualidad, por algunos de nuestros profesores, de nuestros más eminentes maestros.

Pero se pregunta: ¿Qué provecho se saca de la comparación? Y, sin embargo, todo conocimiento verdaderamente elevado es debido a la comparación y en ella se funda. Cuando se dice que el carácter de las investigaciones científicas contemporáneas es ante todo comparativo, se entiende que nuestras investigaciones están hoy fundadas en el mayor número posible de testimonios, en las inducciones más comprensivas à que puede llegar el espíritu humano. ¿Qué provecho se obtiene de la comparación? Atended, para daros cuenta de ello, a lo que sucede en el estudio de las lenguas. Si os remontáis algunos siglos por el pasado y consultáis las obras voluminosas de los más eruditos maestros acerca de las cuestiones que al lenguaje se refieren, y después abrís cualquier libro escrito por un aprendiz de filología comparada, veréis el fruto que puede obtenerse, y se obtiene efectivamente, del método comparativo. No ha muchos siglos se aceptaba como un axioma y hasta como un dogma, la opinión de que el hebreo era la lengua primitiva de la humanidad, y el único problema que aun quedaba por resolver era averiguar cómo el griego, el latín o cualquier otra lengua han salido del hebreo. También era generalmente admitida la idea de que el lenguaje era revelado, en el sentido escolástico de la palabra, a pesar de haberla ya, en el siglo IV, combatido el sabio obispo de Niza, San Gregorio. La estructura gramatical de una lengua era considerada como el resultado de una convención amistosa, o se suponía que las terminaciones de los nombres y de los verbos se formaban por una especie de desarrollo vegetal de las raíces y tallos del lenguaje, y las semejanzas más vagas e inseguras en la pronunciación o en el sentido de las palabras, eran consideradas como pruebas concluyentes de la afinidad de origen. De todo este sonambulismo filológico apenas si se encuentra un rastro en los trabajos publicados desde los Humboldt, los Bopp y los Grimm. ¿Ha causado esta revolución algún daño? ¿No ha sido por el contrario muy provechosa? ¿Merece el lenguaje menos nuestra admiración después que sabemos que, si bien la facultad de hablar que en cada uno de nosotros reside es obra de aquel que de este modo constituyó nuestra naturaleza, en cambio se ha dejado al hombre y llevado à cabo por el trabajo del espíritu humano la invención de las palabras destinadas a designar cada objeto? ¿Se estudia el hebreo con menos cuidado desde que ya no se considera como lengua revelada bajada del cielo, sino como una de tantas, unida con lazos estrechos al árabe, al siríaco, y a la antigua lengua de los babilonios, como un idioma que estas lenguas hermanas, y desde ciertos puntos de vista más antiguas, sirven para explicar ó al menos para esclarecer, dando la llave de muchas formas gramaticales, de muchas

expresiones oscuras y difíciles? ¿Y tienen menos valor nuestros estudios etimológicos desde que, en vez de fundarse en semejanzas enteramente superficiales, se apoyan en serias investigaciones de historia y de fisiología? Por último, ¿ha dejado nuestra propia lengua de ocupar su honroso puesto después que se ha ensanchado la familia de las lenguas conocidas? ¿Hase menoscabado nuestro amor a la lengua patria? ¿Nos expresamos con menos elocuencia, se ora con menos fervor en la propia lengua desde que se conoce su verdadero origen y su historia auténtica, desde que se ha descubierto que en todas las lenguas, hasta en las jergas de los más atrasados salvajes, hay algo de orden y sabiduría, algo, en fin, que patentiza la unidad y parentesco de todos los hombres?

¿Por qué, pues, hemos de dudar en aplicar a la *ciencia de la religión* el método comparativo que tan magníficos resultados ha dado en otras? No negaré que el empleo de este método conduce á modificar muchas y muy generalizadas ideas acerca del origen, carácter, desenvolvimiento y decadencia de las religiones de la humanidad; pero a no admitir que el progreso atrevido è independiente, que es un deber nuestro y una cualidad que nos honra en otras esferas del pensamiento, es peligroso en el estudio de las religiones; a no asustarnos aquel antiguo y famoso proverbio de que, en teología, *toda novedad es falsedad*, esta certeza que tenemos de hallar algo nuevo debe ser una razón más para alentarnos á no menospreciar ni demorar por más tiempo el estudio comparado de las religiones.

Cuando los lingüísticas que estudian la filología comparada tomaron audazmente por divisa esta paradoja de Goethe: «El que sólo conoce una lengua no conoce ninguna», causaron gran sorpresa y asombro; mas no tardó en descubrirse la verdad que encerraba esta afirmacion extraña. ¿Había querido decir Goethe, que Homero no sabía el griego, ni Shakespeare el inglés, porque sólo conocían uno y otro su lengua patria? Seguramente que no. Lo que Goethe quería manifestar era que ni Homeno ni Shakespeare sabían lo que era en realidad la lengua que manejaban de un modo tan admirable. Desgraciadamente el antiguo verbo «*to can*», de que proviene «*canny*» y «*cunning*», ha desaparecido de la lengua inglesa; sin esta desaparicion, podríamos expresar nuestro pensamiento con dos palabras distintas y representar con una expresión especial las dos clases de conocimientos de que acabamos de hablar. A la manera que se dice en alemán: *können* no es *kennen, poder* no es *saber*, podriamos en inglés decir: *to can* no es *to ken,* y entonces seria evidente que el orador más elocuente, el poeta más inspirado, á pesar de la riqueza de expresión y de su gran talento y estilo, se encontrarían muy embarazados para responder a esta cuestión: «¿Qué es el lenguaje?»

La misma observación es aplicable a la religión. *El que sólo conoce una no conoce ninguna.* Hay millares de personas cuya fe es bastante firme para allanar montañas, y que, sin embargo, si se le preguntase qué es la religión guardarían silencio o hablarían de los signos exteriores más bien que de la naturaleza íntima de la fe y de su verdadero carácter.

Es fácil advertir que la palabra religión tiene por lo menos dos significaciones enteramente distintas. Cuando hablamos de la religión judaica, india, cristiana, etc., entendemos por religión un cuerpo de doctrinas transmitidas por la tradición o por los libros canónicos, que contiene todo lo que constituye la creencia de los judíos, de los indios y de los cristianos. Tomada la palabra en este sentido puede decirse que un hombre cambia de religión, es decir, que adopta el cuerpo de doctrinas cristianas, en lugar de las brahmánicas que hasta entonces había profesado, de igual manera que puede aprender y hablar el inglés en vez de la lengua de la India que antes hablaba. Mas la palabra religión tiene aún otra significación. Lo mismo que hay, por decirlo así, una facultad de lenguaje, así también hay una facultad de creer, una fe independiente de todas las religiones históricas. Cuando decimos que la religión es lo que distingue al hombre del animal, no aludimos a la religión cristiana o judía, ni pensamos en ninguna religión particular, sino en cierta facultad del espíritu, en aquella facultad que, independientemente del buen sentido y la razón, y aun contra ellos, hace al hombre capaz de comprender el infinito bajo nombre y formas diferentes. Sin esta facultad no sería posible religión alguna —ni aun la idolatría y el fetichismo más groseros— y, prestando un poco de atención, notaremos que de todas las religiones sale como una aspiración hacia el mundo del espíritu, como un suspiro hacia el infinito, como un grito de amor hacia Dios. Que la etimología atribuída por los antiguos a la palabra griega ἄνθρωπος (la hacían derivar de ὁἄνωάθρῶν el que mira á lo alto) sea ó no exacta, importa poco; lo cierto es que lo que constituye la esencia del hombre, es esa facultad, de que sólo él está dotado, de elevar sus ojos al cielo, es el privilegio que goza de aspirar á alguna cosa que ni la razón, ni los sentidos pueden proporcionarle.

Si, pues, hay una escuela filosófica que estudia las condiciones de la percepción sensible, y otra que examina especialmente las condiciones de la concepción racional, no hay inconveniente en dar cabida á una tercera cuyo objeto sería estudiar las condiciones en que se ejerce esta facultad del hombre, independiente de los sentidos y de la razón, la facultad de percibir lo infinito, que se halla, por decirlo así, en la raíz de todas las religiones. En alemán se puede expresar esta tercera facultad por el nombre *Vernunft,* opuesto a *Verstand,* la razón, y a *Sinne,* los sentidos. En inglés, a falta de un nombre especial, la llamaremos la *facul-*

tad de la fè; pero convendrá precisar su sentido por una definición rigurosa, restringiéndola además a los objetos que el hombre no puede conocer ni por el testimonio de los sentidos, ni por el de la razón. Un hecho puramente histórico, jamás pertenecerá al dominio de la fe.

Al consultar la historia del pensamiento moderno hallamos que, antes de Kant, la escuela filosófica dominante había reducido toda la actividad intelectual à una sola facultad, à la sensibilidad. «*Nihil in intelectu quod non ante fuerit in sensu*». Nada hay en la inteligencia que no haya estado antes en los sentidos; tal era la divisa de entonces, a lo que Leibnitz respondía en forma epigramática, pero con profundísimo sentido: «Nada hay en la inteligencia sino la inteligencia misma.—*Nihil... nisi intelectus ipse...*» Vino después Kant, el cual, en su gran trabajo publicado hace más de noventa años, establece que para explicar todo conocimiento, es necesario admitir dos facultades independientes, *la intuición de los sentidos y las categorías,* esto es, el ejercicio de la razón. Mas satisfecho con haber proclamado la independencia de esta facultad, que él llama la razón, y haber mostrado que poseía la misma un carácter original y propio, o, para valerme de su lenguaje técnico en extremo, satisfecho con haber mostrado la posibilidad de los *juicios apodícticos a priori,* no quiso ir más lejos y negó a la inteligencia la facultad de elevarse sobre lo finito, de aproximarse á la idea de Dios. Cerró las antiguas puertas, a través de las cuales el hombre había lanzado una mirada hacia el infinito; mas a pesar suyo, se vió precisado, en su *Crítica de la razón práctica,* a abrir una puerta lateral, por la que dió entrada à la idea del deber y con ella à la de lo divino. Este es el punto vulnerable de la filosofía de Kant, y si la filosofía tiene la misión de explicar lo que es, y no lo que debe ser, no debe ni puede detenerse hasta haber reconocido lo que le es forzoso reconocer, a saber, que hay en el hombre una tercera facultad à la que yo denomino sencillamente facultad de percibir lo infinito, no sólo en el dominio de la religión, sino en todas las cosas; una facultad que muchas veces hasta se halla en contradicción y lucha con la razón y los sentidos; pero que, sin embargo, se nos muestra vigorosa cuàndo se considera su vitalidad desde que el mundo es mundo, cuando se considera que ni los sentidos ni la razón han podido triunfar de ella, al paso que ella ha triunfado muchas veces de los sentidos y la razón.

Pues bien; así como la palabra religión tiene dos sentidos, así también la ciencia de la religión se divide en dos partes: la primera que tiene por objeto el estudio de las formas históricas de las religiones: ésta es la *teología comparada;* la segunda, que se propone analizar las condiciones en que es posible la religión, así en sus más elevadas como en sus más groseras manifestaciones: esta es la *teología teórica.*

Únicamente de la primera debemos ocuparnos ahora: es más, hasta me propongo probar que los problemas que constituyen el fondo de la teología teórica no deberían abordarse sino el día en que se hubieran recogido, clasificado y analizado las muchas pruebas que el estudio comparado de las religiones debe proporcionar.

Puede parecer extraño que, mientras la teología teórica o el análisis de las condiciones internas y externas en que es posible la fè ha ocupado á tantos pensadores, el estudio de la teología comparada no se ha emprendido nunca sèriamente. Tiene esto, sin embargo, una explicación muy natural. Los materiales indispensables para este estudio comparativo, del cual son casi la base, no han podido reunirse hasta nuestro tiempo, en que se han aglomerado con una profusión tal que reclaman imperiosamente una más comprensiva información, que no podía dilatarse por más tiempo.

Sábese que el emperador Akbar tenía por el estudio de las religiones tal pasión, que invitaba a su corte a judíos, cristianos, mahometanos, adoradores de Brahma, y adoradores del fuego, y que le movía a adquirir cuantos libros sagrados podía hallar y ordenaba al punto traducirlos. Mas ¡cuán insignificante sería la colección de libros sagrados que, a pesar de ser todo un emperador de la India, podría reunir hace doscientos cincuenta años, aun comparada con la que hoy se encuestra en la biblioteca de un pobre estudiante! Tenemos el texto original de los Vedas, que ni las ofertas ni las amenazas de Akbar pudieron arrancar à los Brahmanes. La traducción de los Vedas que éste obtuvo, fué, según la leyenda, la del texto conocido con el nombre de *Atharva-Veda,* y no comprendía probablemente nada más que los *Upanixadas,* es decir, los tratados místicos y filosóficos, muy interesantes sin duda, muy importantes en sí mismos, pero tan alejados de la antigua poesía de los Vedas, como el Talmud lo está del Antiguo Testamento y el Sufismo del Corán. Tenemos el Zend-Avesta, los libros sagrados de los Persas, que adoraban al fuego, del cual poseemos traducciones mucho más completas y correctas que aquellas con que el emperador Akbar pudo enriquecer su colección. La religión de Budha, que es con seguridad más importante, desde ciertos puntos de vista, que las religiones de Brahma, de Zoroastro y de Mahoma, no se menciona siquiera en las discusiones religiosas que, una vez por semana, tenían lugar en la corte imperial de Delhi. Abufazl, ministro de Akbar, no pudo, según parece, hallar a nadie que le ayudase en sus investigaciones sobre el budhismo; al paso que nosotros poseemos todos los textos sagrados de los budhistas en una porción de idiomas, en pali, en sánscrito, en el dialecto birmanense, en tibetano, en mongol y en chino, y sólo es culpa nuestra el no tener una traducción completa, en ninguna lengua de Europa, de esta colección importante de libros religiosos. Por otra parte, las antiguas religiones de la China, la de Confucio y Lao-Tse, puede estudiarlas hoy en excelentes tra-

ducciones, que de sus textos auténticos se han hecho, cualquiera que tenga interés en estudiar las antiguas creencias de la humanidad.

Pero no es esto todo: debemos en particular à los misioneros reseñas exactas y preciosas acerca de las creencias religiosas y el culto de algunas tribus que se encuentran más bajas en la escala de la civilización que los poetas que compusieron los himnos védicos o que los sectarios de Confucio. Aunque la religión de los salvajes del Africa y de la Melanesia sea cronológicamente más reciente, representa desde el punto de vista de su desarrollo una época mucho más remota y primitiva, y es, bajo este aspecto, para el que estudia la religión, tan instructiva y útil como el conocimiento de los dialectos bárbaros, desprovistos de toda literatura, lo es al lingüista.

Finalmente —y este entiendo que es el beneficio más importante de que gozamos en el estudio, que hemos emprendido, de la Historia de la religión—, conocemos hoy las reglas del método y de la crítica. No hay en nuestros días quien, al tomar cualquier dato o citar cualquier pasaje de un libro, sea éste sagrado o profano, no se plantee estas cuestiones tan simples como capitales: —«¿Cuándo se escribió este libro? ¿En dónde y por quién? ¿Era su autor un testigo ocular, o no hace más que relatar lo que a otros ha oído? Y en este caso, ¿están sus testimonios exentos de todo espíritu de partido y de toda influencia que pueda haber falseado el juicio? ¿Ha sido el libro escrito de una vez, ò contiene partes compuestas en fecha anterior, y, en este último caso, nos es posible separar del cuerpo de la obra estos documentos más antiguos y cercanos á los acontecimientos?»

El estudio hecho en este sentido, de los documentos originales en que se fundan las principales religiones del mundo, ha permitido à algunos de los más autorizados eruditos contemporáneos distinguir, en cada religión, lo que es realmente antiguo o lo que es relativamente moderno, la doctrina de los fundadores de la de sus discípulos inmediatos, y esta última, de las adiciones ulteriores ò de las alteraciones sucesivas que, por punto general, sufren. El estudio de los desenvolvimientos que revisten las religiones en el curso de los tiempos, de las corrupciones que las alteran, de los progresos que realizan, este estudio, repito, ofrece un particular encanto y contiene muchas lecciones prácticas; pero así como es necesario de todo punto conocer las antiguas formas de cada lengua antes de proceder a una comparación metódica, así es también indispensable formarse una idea clara y exacta de la forma más primitiva de cada religión antes de intentar determinar su propio valor y de compararla con otras creencias religiosas. Más de un mahometano ortodoxo, por ejemplo, os hablará de milagros hechos por Mahoma, siendo así que en el Corán declara formalmente el mismo Mahoma que él no es más

que un hombre igual a los demás, desdeña los milagros e invoca las grandes obras de Alá, la salida del sol por el Oriente y su ocultación por el Ocaso, la lluvia que fecunda la tierra, el desarrollo de las plantas y las almas que vienen a la vida, —¿quién sabe de qué fuente?— y todo esto lo invoca como las señales verdaderas de la divinidad, como los únicos milagros que debe admitir el creyente.

Las leyendas budhistas abundan en milagros despreciables que atribuyen a Budha y a sus discípulos. Estos milagros superan en lo maravilloso a los de las restantes religiones; y, sin embargo, los textos sagrados del budhismo consignan una expresión de su fundador por la que prohibe a sus discípulos hacer milagros, aun cuando la muchedumbre les exigiese como condición para creerla una prueba evidente de la verdad de su doctrina. ¿Y cuál es el milagro que les ordena hacer? Hele aquí: «ocultad vuestras buenas acciones, y confesad ante todo el mundo las faltas que cometieseis.»

La religión moderna de los Hindos reposa sobre las castas como sobre una roca inquebrantable; mientras que en los Vedas-que son la autoridad más respetable para ellos en materia de fe religiosa—, no se hace mención alguna de este complicado sistema tal como le encontramos en el Código de Manú; antes al contrario, en un pasaje en que se alude a las clases en que ordinariamente se divide la sociedad india, como cualquier otra, son cuatro, a saber: los sacerdotes, los guerreros, los ciudadanos y los esclavos, manifestando al mismo tiempo, que todas ellas han salido igualmente de Brahma, fuente de toda existencia.

Sería una pretensión excesiva asegurar que el examen crítico de todas las autoridades necesarias para el estudio de cada religión ha llegado a su último límite. Aun queda mucho por hacer; pero nosotros debemos al menos dar un primer paso por este camino, paso feliz, y los resultados obtenidos ya pueden servir de garantía de éxito al que, en adelante, emprenda investigaciones religiosas. Así, cuando se estudia la religión primitiva de los Vedas, es necesario distinguir con sumo cuidado, no solamente los himnos del Rig-Veda, por una parte, y los coleccionados en el Sâma-Veda, Yadjur-Veda y Atharva-Veda, por otra, sino que una investigación verdaderamente crítica establecerá con igual cuidado la distinción entre los himnos del Rig-Veda, pertenecientes a fechas diferentes, en cuanto la indicaciones que le suministren la lengua, la gramática, o el metro lo permitan.

Para darnos cuenta clara y exacta de las causas que han determinado y las aspiraciones que han animado al fundador del culto de Ahuramasda, debemos acudir principalmente a las partes del Zend-Avesta escritas en el dialecto gatha, dialecto más primitivo que aquel en que ha sido compuesto el resto del Código sagrado de los discípulos de Zoroastro.

Para hacer completa justicia à la doctrina de Budha, no de-

bemos mezclar las partes prácticas del Tripitaka, el Dharma, a la puramente metafísica, el Abhidharma. Cierto es que estos textos pertenecen al canon sagrado de los budhistas, pero las fuentes de donde provienen están, por decirlo así, situadas en muy diferentes latitudes en el mundo de la fe religiosa.

Se nos presenta en la historia del budhismo una excelente ocasión de observar cómo se forma y desarrolla un canon de textos sagrados. En esta, lo mismo que en otras regiones, vemos que durante la vida del maestro no piden sus contemporáneos, ni texto que sirva de monumento a futuros acontecimientos, ni código sagrado que contenga las palabras del fundador. Su presencia bastaba: el pensamiento del porvenir y, sobre todo, de un porvenir de grandeza, rara vez surgía en la mente de sus discípulos. Sólo al abandonar Budha el mundo para entrar en el Nirvana fué cuando sus sectarios procuraron recordar las palabras y los hechos de su difunto amigo y maestro. Entonces todo hecho que en honor de Budha redundase, por extraordinario e increíble que fuese, era acogido con extremo favor, al paso que, si los testigos oculares que sobrevivían a Budha hubiesen osado criticar la autoridad de aquellos recuerdos, o rechazar las leyendas infundadas que por doquiera se inventaban, o bien poner en duda el carácter sagrado del maestro, no tenían la esperanza de ser escuchados. Y cuando surgían diferentes opiniones, no se recurría, para ventilar la cuestión, a la única autoridad seria, a la discusión de los testimonios; sino que los calificativos de *incrédulo, hereje* (nastika, paschanda), fueron inventados en la India como en otros muchos países, injuriándose mutuamente con ellos ambos partidos, hasta que los doctores en medio de su cólera imploraban el auxilio del poder secular, los reyes y los emperadores reunían concilios para concluir con el cisma, establecer oficialmente una creencia ortodoxa y redactar completa y definitivamente el Canon sagrado. La historia nos ha conservado el nombre del rey Asoka, contemporáneo de Seleuco, que envió una misiva a las antiguas asambleas para manifestarles lo que debían hacer y evitar, para así ponerlos sobre aviso contra el carácter apócrifo y herético de ciertos libros, que, según él, no debían ser admitidos en el Canon definitivo.

Este hecho nos proporciona una enseñanza que se ve confirmada por el estudio de otras religiones, donde notamos que los libros canónicos, por más que ofrezcan, en la mayor parte de los casos, las más antiguas y auténticas informaciones, no merecen, sin embargo, en la esfera religiosa, una ciega confianza y deben ser sometidos a una crítica minuciosa y a un examen más concienzudo que los demás libros históricos. La ciencia del lenguaje es, muchas veces, un auxiliar muy poderoso para este examen. No es fácil imitar las formas arcaicas del lenguaje con la perfección suficiente para engañar a un gramático ejercitado, aun

cuando se consiguiese imitar el pensamiento antiguo y primitivo con la exactitud necesaria para ocultar al historiador su origen reciente. Un libro forjado de mil retazos como el Ezur-Veda, que engañó al mismo Voltaire que lo publicó como «el don más precioso de que el Occidente es deudor al Oriente», no engañaría hoy a ningún lingüista iniciado siquiera en el conocimiento del sánscrito. «El más rico presente que el Oriente ha hecho al Occidente», es el libro más tonto que puede leer, por el objeto de que trata, aquel que se ocupa de la ciencia de las religiones; y la sola excusa que puede alegarse en su defensa, es que nunca su autor pensó en engañar, ni pretendió con su obra realizar el fin ni servir a la causa para que Voltaire lo utilizó. Puedo añadir, además, que un libro publicado recientemente, que ha producido alguna sensación en el mundo de la ciencia y llamado mucho la atención, *La Biblia en la India*, por Jacolliot, pertenece a este género de obras. Por más que el texto sagrado de los libros de los brahmanes sólo nos sea conocido por una traducción francesa en extremo poética, nadie, que posea algunos rudimentos del sánscrito, dudará un momento que los textos de la citada obra son inventados, y la buena fe de Jacolliot, presidente del tribunal de Chandernagor, ha sido sorprendida por el jefe indígena que le ha prestado su concurso. Encuéntranse en los Vedas muchas cosas pueriles y ridículas; pero cuando se lee la frase, «*La mujer es el alma de la humanidad*», citada como extracto de los Vedas, no es difícil advertir que este pensamiento es más propio del siglo XIX que de la infancia de la humanidad. Las conclusiones y teorías de Jacolliot son las que naturalmente debían surgir de semejantes premisas.

Con los documentos originales que, relativos a la historia de las religiones de la humanidad, han sido publicados en estos últimos tiempos, y los recursos considerables que un más amplio conocimiento de las lenguas orientales pone a disposicion de los sábios para penetrar hasta las más profundas fuentes y los más recónditos orígenes de la idea religiosa, se ha hecho necesario el estudio comparado de las religiones. Establecer una ciencia fundada en la comparación de todas las religiones de la humanidad, o de las más importantes por lo menos, sólo es cuestión de tiempo, porque la reclaman voces autorizadas a las que es forzoso obedecer. El título que se le ha dado, por más que indique, más bien que una obra acabada, una promesa, ha llegado a ser más o menos familiar en Alemania, en Francia y en América; los grandes problemas que entraña han atraído las miradas de muchos investigadores, y los resultados hasta ahora obtenidos han sido acogidos sin temor, aunque también sin un ciego júbilo. Es un deber de los que han consagrado su vida al examen de las principales religiones del mundo, estudiadas en los documentos originales, y que saben apreciar y venerar la religión bajo cualquier

forma, posesionarse de este verdadero campo en nombre de la verdadera ciencia, y proteger sus sagrados límites contra las invasiones de escritores superficiales. Aquellos que quieren servirse del estudio comparado de las religiones como arma ofensiva contra el cristianismo, exaltando las restantes, son, a mi juicio, aliados tan peligrosos como los que creen necesario rebajar éstas para engrandecer aquél. La ciencia quiere discípulos, no hombres de partido. No he de ocultar que el cristianismo me parece que gana tanto en elevación y grandeza cuanto mejor se conocen y aprecian los tesoros de verdad que encierran las religiones más despreciadas; pero nadie puede llegar a esta convicción si no comienza por aplicar lealmente la misma medida a todas las religiones. Sería sumamente perjudicial a cualquier religión —y lo sería sobre todo al cristianismo—, querer reivindicar para sí el privilegio de que se la examinase desde diferente punto de vista que a las restantes creencias. El cristianismo no gozaba de ningún privilegio, ni reclamaba ninguna inmunidad cuando atacó y confundió a las más poderosas religiones. Y aun hoy mismo no pide favor —procurando ganar las conciencias con sólo la persuasión —á las que nuestros misioneros encuentran frente á frente en todos los países de la tierra, y, a no dejar nuestra religión de ser lo que era, no cejarán sus defensores ante la nueva prueba que le impone la teología comparada. Sabiendo que les son favorables, lejos de condenarlos, darán impulso á estos estudios.

Permitidme, á este propósito, hacer constar que ninguna religión, exceptuando acaso el budhismo primitivo, no sólo no favorecería la idea de una comparación imparcial de las principales religiones del mundo, sino que tampoco la toleraría. Casi todas ellas adoptan el lenguaje del fariseo más bien que el del publicano. Sólo el cristianismo, como religión que es de la humanidad y no de una casta ó de un pueblo privilegiado, nos ha enseñado a respetar la historia humana considerada en su conjunto, a ver las huellas de la sabiduría y bondad divina en los destinos de todas las razas, y á reconocer hasta en las más abyectas y groseras formas de su creencia religiosa, no la obra de agentes e influencias satánicas, sino algo que indica la dirección divina, algo que nos hace decir con San Pedro: «Dios no hace distinción de personas, y, en toda nación, el que le teme y cumple fielmente sus deberes, es benévolamente acogido por Él».

Ninguna religión ofrece —si se permite la expresión— un suelo mejor preparado para el cultivo de la teología comparada que la nuestra. La posición que frente al judaísmo ocupó desde su origen el cristianismo, fué como una primera lección en materia de teología comparada, y llamó desde luego la atención, aun de los espíritus menos aficionados á este género de estudios, hacia una comparación de estas dos religiones que, diferenciándose en la concepción de la divinidad, en el juicio que cada una forma de

la humanidad, en que ambas apoyan la moral sobre fundamentos de diverso orden, y en la idea de la inmortalidad, tienen sin embargo tales y tantas afinidades y puntos de contacto, que pocos son los salmos y preces del Antiguo Testamento á los cuales no pueda asociarse de todo corazón el cristiano, y pocos principios de moral que no tengan, aun hoy, una autoridad irresistible. Si nos hemos acostumbrado a considerar la religión exclusiva de los judíos como una preparación a lo que debía ser la religión cosmopolita, universal y humana por excelencia, no debemos hallar dificultad ninguna en descubrir en el laberinto de las demás religiones un orden y un designio ocultos. Parece que marchan por el desierto, pero esta marcha lenta y vagabunda no deja por eso de conducir á la tierra prometida.

El estudio de la religión judía y de la cristiana, tal cual lo han verificado algunos de los teólogos más eruditos, al mismo tiempo que el de las mitologías griega y romana, ha servido en realidad de preparación y hecho grandes servicios a la ciencia que se trata de crear. Hasta los errores cometidos por ciertos sabios han sido, en parte, útiles a los que les han sucedido, pues una vez corregidos no es fácil que se vuelva a caer en ellos. La opinión, por ejemplo, de que las religiones paganas no fueron otra cosa que corrupciones de la religión del Antiguo Testamento; esta opinión, repito, sostenida hace poco por hombres de gran autoridad y considerable erudición, ha sido ya completamente abandonada, del mismo modo que la teoría, antes muy en boga, según la cual, el griego y el latín eran corrupciones de la lengua hebrea. Por otra parte, el sistema que admitía una revelación sobrenatural primitiva, que habría iluminado a las pasadas generaciones, y que veía en las pequeñas partes de verdad, que nuestra mirada descubre al recorrer los templos del paganismo, otros tantos fragmentos esparcidos de esta antigua y sagrada herencia, otros tantos granos caídos fuera del campo a que estaban destinados; este sistema no tiene ya hoy partidarios: ha perdido absolutamente todos sus defensores, así como el que sostenía que había en un principio un lenguaje completo y perfecto, que se descompuso posteriormente y se dividió en las innumerables lenguas que hoy habla la humandidad.

Se han establecido en esta limitada esfera algunos otros principios, por la comparación del judaísmo y cristianismo con las religiones de Grecia y Roma, y éstos nos han de servir mucho para guiarnos en nuestras investigaciones. Se ha mostrado ya, por ejemplo, que anima el mismo espíritu, por decirlo así, al lenguaje de la antigüedad y al lenguaje moderno; que las lenguas orientales difieren esencialmente, en cuanto á su íntimo carácter, de las lenguas occidentales; y que, á no tener en cuenta estas diferencias tan profundas, nos engañaríamos lastimosamente en la interpretación de los poetas primitivos, de estos primeros

maestros de la especie humana. No tienen un mismo significado las mismas palabras en anglo-sajón, en inglés, en latín y en francés; con mayor motivo no debemos esperar encontrar en el vocabulario de una lengua moderna, el equivalente exacto de un antiguo vocabulario semítico, tal como el del Antiguo Testamento.

Las expresiones y los pensamientos de los antiguos —estas dos cosas son inseparables—, no han llegado aún a aquel grado de abstracción en que las fuerzas de la creación, por ejemplo, sean naturales o sobrenaturales, pueden ser expresadas de otro modo que por una forma personal más o menos humana. Cuando nosotros hablamos de tentación interior o exterior, era más natural que los antiguos hablasen de un tentador que se presentaba al espíritu bajo la figura de un hombre o de un animal; cuando hablamos de un beneficio de Dios, ellos decían: Dios es nuestra fortaleza, nuestro escudo, nuestra torre; cuando empleamos metafóricamente los términos *mensaje divino, misiva de Dios,* ellos hablaban de un *mensaje alado:* lo que nosotros llamamos dirección divina, era para ellos una nube en marcha, que les mostraba el camino que debían seguir, un rayo de luz que los iluminaba, un refugio contra la tempestad, un retiro umbroso contra los ardores del sol. Es indudable que ellos querían con esto expresar las mismas ideas que nosotros; y culpa nuestra es y no suya, si abusamos a sabiendas del lenguaje de sus profetas, si persistimos en tomar los términos que emplean, en su sentido exterior y material, por decirlo así; si olvidamos que, antes que el lenguaje estableciese una distinción entre lo concreto y lo abstracto, entre lo puramente espiritual y lo puramente físico, el escritor comprendía y abrazaba a la vez en su intención lo concreto y lo abstracto, el sentido material y espiritual de las palabras, y esto, de un modo enteramente extraño para nosotros, ante el cual estamos como desorientados, por más que podamos iniciarnos en él mediante el estudio de las obras de los verdaderos poetas. Si no tenemos en cuenta esta evolución que se ha verificado en el espíritu humano, acumularemos errores sobre errores, y falsedad sobre falsedad de sentido, al recorrer el cielo de los antiguos. Yo voy más lejos aún: creo que no sería difícil probar que la mitad de las dificultades que se encuentran en la historia del pensamiento religioso tienen su origen en ese perpetuo contrasentido, que consiste en traducir en lenguaje moderno el lenguaje antiguo, y disfrazar el pensamiento antiguo con el ropaje del pensamiento moderno.

¡Cuántas cosas que nos parecen, y que parecían a los espíritus rectos de la antigüedad, irrespetuosas e ilógicas en las mitologías de la India, de la Grecia, de la Italia, desaparecerían si evitásemos el inconveniente que acabo de señalar! Las investigaciones de la mitología comparada, han probado, hasta con evidencia, que de este modo se descubriría el sentido original e ino-

cente de nuestras fábulas pueriles. La faz del lenguaje en que se produjeron estos errores inevitables, si aquí puede hacerse esta afirmación, es anterior a los más antiguos documentos literarios. El fenómeno de que hablo se había verificado en las lenguas arias, antes de la época de los Vedas, antes de Homero, por más que su influencia se prolongue hasta un período mucho más reciente.

Es probable que las lenguas semíticas, y particularmente el hebreo, hayan, como por milagro, escapado á la influencia de esta evolución inherente a la naturaleza misma y al desenvolvimiento del lenguaje, de esta especie de crisis que pudiéramos llamar una enfermedad de la infancia y que ninguna precaución podría impedir.

Y caso de no ser así, ¿qué podríamos perder con intentar remontarnos a la intención más remota, a la más original de las sagradas tradiciones, en vez de contentarnos con la forma que más tarde han adquirido, con las modernas versiones que han alterado su sentido? ¿Perdemos algo con distinguir en el mito salvaje de Vulcano hendiendo la cabeza de Júpiter de un hachazo y saliendo de ella Minerva armada de pies a cabeza, las ideas siguientes: Júpiter representa el cielo; su frente es el Oriente; Vulcano el sol antes del alba, y Minerva la aurora, la hija del cielo, saliendo de las fuentes de la luz?

Γλαυκῶπις (glaucopis), la de los ojos de mochuelo (que son muy hermosos).

Παρθὲνος (Parcenos), pura como una virgen.

Χρύσεͷ (jrúsea), Dorada.

'Ακρία (Acria), la que ilumina las cimas de los montes, y su Partenón glorioso en Atenas, su ciudad predilecta.

Παλλάς (Palas), la que lanza las flechas, los rayos de luz;

'Αλέα (Alea), la que produce el calor fecundante de la mañana;

Πρόμαχος (Prómajos), la que juega el primer papel (Heroína) en la lucha entre la Noche y el Día;

Πάνοπλος (Pánoplos), armada de piez a cabeza con una armadura de luz, arrojando a lo lejos las tinieblas de la Noche y despertando a los hombres a una vida lúcida, a pensamientos y acciones brillantes.

¿Hubieran los griegos tenido menos respeto á sus dioses si, en vez de creer que Apolo y Diana dieron muerte a los doce hijos de Niobe, hubiesen entendido que Niobe en un anterior período del lenguaje, era un nombre que significaba la nieve del invierno, y que el antiguo poeta sólo había querido decir en su leyenda: las divinidades de la primavera deben herir todos los años con sus dardos a los hijos de la Nieve, radiantes y hermosos, pero cuya muerte es cosa decidida? ¿No es un precioso descubrimiento, —precioso aun después de transcurridos cinco mil años—, saber que

antes de la separación de las diferentes ramas de raza aria, antes de la existencia del sánscrito, del griego y del latín; antes de las divinidades de los Vedas, antes que Júpiter tuviese su santuario en el sagrado bosque de Dodona, nuestros antepasados habían ya proclamado una divinidad suprema, que invocaban en sus plegarias, y a la que habían dado un nombre el más augusto, el más sagrado que ha podido imaginar el hombre para designar la divinidad?

Si el examen crítico de la antigua lengua de los hebreos no produce resultados tan satisfactorios como los que ha dado la concienzuda interpretación de las petrificadas lenguas de la India y de la Grecia antiguas, no por esto nos inquietamos. Será muy útil a nuestra investigación, y nada perderemos emprendiéndolo. Semejante a una antigua y preciosa medalla, la religión de nuestros antepasados, luego que se la haya limpiado de esa capa de moho que en su superficie han depositado las edades, aparecerá à nuestra vista en su primitiva pureza y su brillo original, y la efigie que se descubrirá en su grabado será la del Padre celestial, la del Padre de todas las naciones de la tierra; y la inscripción que en ella descifraremos, cuando pueda ya leerse, será, no sólo ya en Judea, sino en todas las lenguas del mundo, la palabra de Dios revelada en el único santuario en que puede serlo, en el alma humana.

II

Dificultad e importancia de una clasificación de las religiones

Exige el estudio de las religiones un trabajo especial, e impone à quien lo emprende grandes esfuerzos. Es verdad que, en comparación del número de lenguas que debe estudiar el filólogo, el número de religiones es insignificante; mas para el estudio comparado de aquéllas hay materiales dispuestos y elaborados, se tienen gramáticas y diccionarios.

¿Dónde están las gramáticas y diccionarios de las principales religiones del mundo? Los catecismos, los artículos de fe, las confesiones... sólo nos dan, por lo común, el cuerpo o, por decirlo así, la armazón de las religiones, nunca el alma y la sustancia de las creencias religiosas de la humanidad; y aun éstos, por insignificantes que sean, nos faltan las más veces.

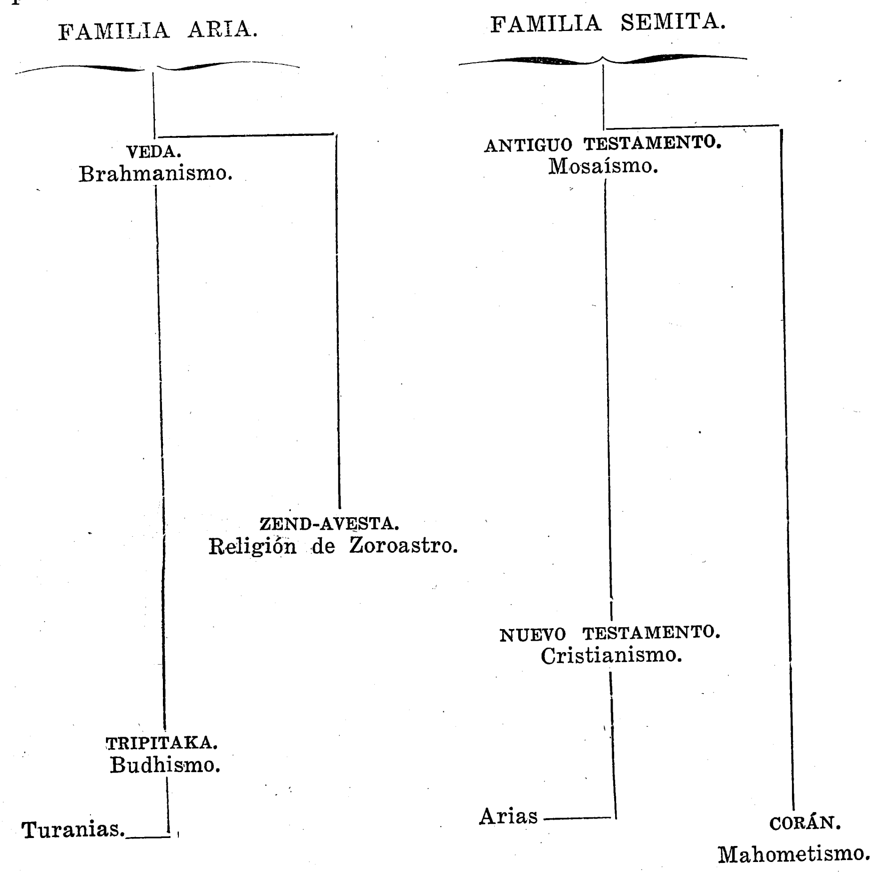
Se acostumbra à distinguir entre las naciones orientales dos familias de religiones; las que se apoyan en un libro, una *Biblia*, y las que no pueden ostentar este título. Las primeras son consideradas como más respetables, y por más que puedan contener doctrinas erróneas, se las mira como una especie de aristocracia entre la oscura y vil turba de religiones desprovistas de la autoridad que dan los textos escritos.

Para todo el que emprenda el estudio de las religiones, son en efecto de la mayor importancia los libros canónicos, por más que no deba olvidarse que estos libros sólo dan una imagen poco fiel de las verdaderas doctrinas que ha querido proclamar el fundador; esta imagen es siempre falsa por causa de los intermediarios. ¿Pero cuántas religiones hay que carecen hasta de ese canon sagrado? ¡Cuán insignificante es este número de religiones dotadas de un código escrito! Examinemos las dos familias que han desempeñado el papel principal en este drama que se llama historia del mundo, la familia aria y la semítica, y observaremos que sólo dos miembros pueden en cada una de

ellas invocar la autoridad de dogmas redactados en esa forma. Estos son, entre los arios, los hindos y los persas; entre los semitas, los hebreos y los árabes. Los hindos han producido el brahamanismo y el budhismo; los hebreos el mosaísmo y el cristianismo.

Aun hay más: es necesario observar que, en cada una de estas razas, la tercera religión que ha nacido, no podría reivindicar un origen independiente, y sólo es una reproducción debilitada de la primera. Así, por ejemplo, la religión de Zoroastro tiene su raíz en el mismo suelo de donde salió la religión de los Vedas; el mahometismo tiene su fuente, en lo que toca a sus elementos esenciales al menos, en el monoteísmo que, aun hoy, se llama la religión de Abraham.

Echad una ojeada sobre el cuadro inmediato y os representaréis al punto la historia de las religiones arias y semíticas, que poseen libros canónicos.



Mientras que el budhismo es á la vez descendiente y adversario del brahmanismo, la religión de Zoroastro es más bien una desviación de la antigua fe de los Vedas, a pesar de ser también una protesta contra algunas de las doctrinas profesadas por los primeros adoradores de los dioses védicos.

La misma afinidad, con poca diferencia, une entre sí las tres principales religiones de la familia semítica; sólo que el mahometismo es cronológicamente posterior a la religión de Cristo, mientras que la de Zoroastro es anterior al budhismo.

Observad además otra coincidencia que, como veréis, no es accidental en las ramificaciones paralelas de estas dos ramas religiosas.

El budhismo nacido del antiguo brahmanismo indio, pero que marca, al mismo tiempo, una reacción contra él, se debilitó al cabo de cierto tiempo en el suelo mismo que había nacido, y no adquirió una importancia real hasta que fué transplantado fuera de la India y arraigó en las naciones turanias, en el centro mismo del Continente asiático. El budhismo, que por su origen era una religión aria, acabó por ser la principal religión del mundo turanio.

Las mismas vicisitudes, las mismas mudanzas, se verificaron en la segunda rama, en la rama semítica. El cristianismo, nacido del mosaísmo, fué rechazado por los judíos, como el budhismo lo había sido por los brahmanes. En otros términos: el cristianismo no consiguió realizar su primer fin, que consistía simplemente en reformar la antigua religión hebraica; mas apenas fué transplantado de los semitas a los arios, de los judíos a los gentiles, desenvolvió su verdadera naturaleza y adquirió su universal importancia. Religión semítica en un principio, llegó a ser el cristianismo la principal religión del mundo ario.

Además de las familias aria y semita, hay otra nación que puede citar uno y aun dos códigos religiosos, dos religiones compiladas en libros, pero que forman una sola. La China produjo casi simultáneamente dos religiones fundadas cada cual en un código sagrado: la de Confucio y la de Lao-Tse; la primera se apoya en los cinco *King* y los cuatro *Shu*, la segunda en el *Tao-te-king*.

Estas ocho religiones son las únicas que figuran en los libros sagrados de todo el género humano, y un estudio profundo de estos ocho códigos religiosos redactados en sánscrito, en pali y en zendo, en hebreo, en griego y en árabe, y por último, en chino, puede parecer empresa fácil para un hombre. Mas comencemos por echar una ojeada en derredor nuestro. ¡Qué cúmulo enorme de obras literarias se ofrece á nuestro espíritu, consagradas todas a la interpretación del Antiguo Testamento! ¡Cuántos libros se han publicado cada año acerca de los puntos controvertidos de la doctrina o de la historia de los Apóstoles!

Por esto podéis formaros una idea de lo que sería una biblioteca teológica, que contuviera los materiales necesarios para una concienzuda interpretación de los ocho códigos religiosos. Aun para una religión tan moderna y poco dotada, en su origen al menos, de monumentos literarios como la de Mahoma, las fuentes relativas à los primeros siglos de su historia, que deben ser consultadas, son tan abundantes, que pocos sabios podrán poseerlas por completo (1).

Si volvemos la vista hacia las religiones arias, los textos sagrados de los brahmanes, tomando la palabra en su estricto sentido, pueden parecer fáciles de agotar. Los himnos del Rig-Veda, que son, propiamente hablando, la biblia de la antigua creencia de los *Rishis* védicos, sólo son 1.028, que tienen unos 10.580 versos próximamente (2). Sin embargo, el comentario relativo à estos himnos, al cual he consagrado cuatro tomos en cuarto, sube à 100.000 líneas, cada una de las cuales consta de treinta y dos sílabas, que hacen un total de 3.200.000 sílabas. Hay además los tres Vedas de segundo òrden, el Yadjur-Veda, el Sama-Veda y el Atharva-Veda, que, si bien menos importante desde el punto de vista del dogma religioso, es su estudio indispensable à todo el que desee apreciar con exactitud el sistema de ceremonias y sacrificios practicados por los adoradores de los antiguos dioses Védicos.

Cada uno de estos cuatro textos de los Vedas entraña como consecuencia una colección de *Brahmanas*. Así se llaman unos tratados escolásticos, de una redacción posterior, es cierto, pero escritos en antiguo sánscrito, y que todo hindo ortodoxo coloca entre los textos revelados de su religión. La colección que forman los *Brahmanas* es mayor que la de los antiguos himnos védicos.

Todo esto constituye sólo los textos de numerosos comentarios, ensayos, manuales que forman una cadena contínua de literatura teológica, cadena que se extiende por espacio de tres mil años, y que va alargándose aun hoy con adiciones siempre nuevas. Agregad à lo que precede los inevitables parásitos de toda literatura teológica, las controversias de las diferentes escuelas de ciencia y fe, aspirando todas a ser ortodoxas, a pesar de ser tan diferentes como el día y la noche, y por último, las

(1) Sprenger, *La vida de Mahoma,* tomo 1º, página 19. «Las fuentes que he consultado son tan numerosas, y tan diferente el estado de la ciencia entre los muslines primitivos de lo que es en la actualidad, que los materiales bibliográficos relativos à las fuentes, de los que yo he formado una colección, componen un número bastante grande. Es absolutamente necesario escribir la historia literaria del islamismo durante los dos primeros siglos sólo para poner al lector en disposición de utilizar esta colección bibliográfica».

(2) Max-Muller, *Historia de la antigua literatura sánscrita,* pág. 220.

composiciones de los escritores que declaran no ser ortodoxos y combaten las opiniones de la mayoría, que son enemigos declarados de la fe y de la clerecía brahmánica, que por sus acusaciones e insinuaciones, por la audacia de sus argumentos y violencia de sus invectivas, dejan muy atrás las iras teológicas de los demás países.

Tampoco podemos excluir las compilaciones de leyes que tienen un carácter sagrado, ni los antiguos poemas épicos el *Mahabharata* y el *Ramayana,* ni la literatura sagrada más moderna, los *Puranas* y los *Tantras,* si queremos formar una idea algo exacta de la creencia de millones de seres humanos, que, reconociendo el Veda como su autoridad suprema en materia de fe, son incapaces, sin embargo, de comprender una sola línea de éste, y se contentan con tomar como pan cuotidiano de su vida intelectual la enseñanza que les proporcionan libros más modernos y populares. Y aun entonces no habrá conseguido nuestra mirada penetrar todos los asilos en que se ha refugiado el genio hindo. La India ha estado siempre dividida en una infinidad de sectas religiosas, y hasta donde podemos remontarnos en la historia de este maravilloso país, encontramos la vida religiosa dividida en mil centros locales, que à duras penas bastaba el espíritu industrioso y perseverante de la casta sacerdotal para retener juntas por una apariencia de uniformidad dogmática. Algunas de estas sectas pueden casi considerarse como religiones independientes; tal es, por ejemplo, la secta por algún tiempo tan famosa, de los *Sikhs,* que poseía un Código sagrado propio, tenía su sacerdocio particular, y tuvo en jaque al brahmanismo y al mahometismo. Las circunstancias políticas fueron las que dieron a la secta de *Nanack* su importancia histórica y su nombradía. Para el que estudia las religiones, esta no es más que una de tantas sectas como aparecieron en el siglo XV y en el XVI, y que trataron de sustituir à los corrompidos cultos indios y mahometanos, con uno más puro y menos material. El *Granth,* es decir, la Biblia, el libro sagrado de los *Sikhs,* es en extremo interesante, está lleno de pensamientos profundos y realmente poéticos, y es de esperar que pronto será traducido al inglés. Pero hay otras colecciones de poesías religiosas más antiguas y originales que las estancias del *Nanack.* Aun hay más; gran número de los más bellos versos del Granth han sido copiados de textos anteriores. Hay aquí bastantes materiales para ocupar a un aficionado al estudio de las religiones: ésta es una flora intelectual más rara y rica que la flora botánica de esta fértil región.

Y hasta ahora no hemos dicho una palabra del segundo Código religioso de la India, de la religión de Budha, que no era en un principio una secta como las restantes, sino que, a merced de asombrosa vitalidad, ha extendido sus ramas por la parte más vasta del mundo habitado. ¿Quién podrá afirmar —no hablo sólo

de los eruditos europeos, sino de los miembros más sabios de las sociedades búdhicas—, quién podrá afirmar, repito, que ha leído íntegros todos los libros canónicos del budhismo, sin hablar de los comentarios y los tratados críticos de que han sido objeto? El texto y los comentarios del Canon búdhico contienen, según una suma del Saddharma Alankara 29.368.000 letras. Estas cifras no ofrecen á nuestro espíritu una idea clara, y no puede garantizarse su perfecta exactitud; pero si consideramos que nuestra biblia inglesa contiene según un cómputo muy probable, tres millones y medio de letras (sin contar las vocales), quinientas o seiscientas veces este número, bastarán apenas para evaluar el total de las escrituras búdhicas. La edición tibetana del Canon búdhico que consiste en dos colecciones, el *Kanjur* y el *Tanjur,* cuenta cerca de 325 tomos en folio, que pesa cada uno en la edición de Peking de 4 a 5 libras.

La literatura sagrada suscitada por el tercer texto religioso de los arios, el *Zend-Avesta,* es, al parecer, menos considerable; pero las proporciones más reducidas de este libro sagrado aumentan tanto la dificultad que hay para interpretarla satisfactoriamente y la carencia de comentarios originales y primitivos deja casi toda la carga de esta interpretación a la paciencia y a la penetracion de los eruditos europeos.

Finalmente, si volvemos a la China, hallamos que la religión de Confucio está basada en los cinco *King* y los cuatro *Shu,* libros que tienen una considerable extensión y que entrañan a la vez comentarios muy voluminosos, sin cuyo auxilio es imposible, aun a los sabios más autorizados, aventurarse a penetrar en las profundidades del Canon sagrado de los chinos (1).

Lao-Tse, contemporáneo de Confucio, pero más anciano que éste, pasa por autor de un gran número de libros (2) —930, según parece, —sobre diferentes cuestiones de fe, de moral, de culto—, y 70 sobre magia. Aun su principal obra, el *Tao-te-King,* que constituye la *Escritura* de sus discípulos, los *Tao-sse,* sólo cuenta 5.000 palabras próximamente (3) y apenas llena 300 páginas. Mas en éste, como en todos, debe notarse que esto hace que sea el texto ininteligible sin el auxilio de numerosos comentarios, hasta el punto que Julien ha tenido, para su traducción, necesidad de consultar más de sesenta comentadores, de los que el primero se remonta a una época de 163 años antes de J. C.

Establecióse en China una tercera religión, la de *Fo;* pero *Fo,* no es otra cosa que una corrupción del nombre de Bu-

(1) *Los clásicos chinos,* con traducción, notas, prolegómenos e índice, por James Legge, 7 tomos, Londres, Trübner y Compañía.
(2) Stanislas Julien, *Tao-te-King,* pág. XXVII.
(3) Idem. íd., íd., páginas XXXI y XXXV. Los textos varían de 5610, 5630, 5688 a 5722 palabras. El publicado por Julien cuenta 5320 palabras.

dha, y aunque el budhismo transportado de la India a la China haya revestido un carácter particular y producido una enorme literatura independiente, nadie, sin embargo, osaría decir que el budhismo chino es una religion original, como tampoco podría afirmarse esto del budhismo de Ceylán, de Burmah, de Siam o de Nepol y del Tibet.

Mas una vez reunida esta biblioteca con los libros sagrados de la humanidad y los comentarios indispensables para su interpretación, ¿poseeríamos los materiales que necesita aquel que se propone estudiar el desarrollo y la decadencia de las creencias religiosas de las diferentes razas humanas? Lejos de ser así, la mayor parte del género humano, y aun diré más, algunas de las naciones más importantes y que más se han distinguido por sus luchas religiosas e intelectuales, no estarían representadas en nuestra biblioteca teológica. ¿Dónde estarían los griegos y los romanos, y las naciones teutónicas, celtas y eslavas? ¿Cómo formaríamos una idea de lo que podemos llamar sus convicciones religiosas reales, tales y como fueron antes del período relativamente moderno en que fueron arrasados sus antiguos templos para sustituirlos con las modernas catedrales y que de sus encinas sagradas se tallaron cruces, que se colocaron después en los desfiladeros de las montañas o en los solitarios caminos de las espesas selvas? Homero y Hesíodo nada nos dicen de lo que fuese entre los griegos la religión verdadera, la religión del corazón; nunca sus poemas fueron en Grecia considerados como sagrados, ni siquiera como dotados de autoridad religiosa alguna, por las inteligencias privilegiadas.

En Roma, ni siquiera tenemos *Ilíada* ni *Odisea;* y en cuanto al culto religioso de las tribus teutónicas, celtas y eslavas, hasta se han olvidado y perdido quizá para siempre los nombres de algunos de sus dioses, dejándonos reducidos a descubrir y recoger algunas indicaciones relativas a sus creencias religiosas, en los pedazos de un destrozado mosaico que formaba parte del pavimento de algun templo romano en ruinas.

Esta misma rareza y falta de textos, que tengan autoridad, que notamos entre los arios, la encontramos también entre los semitas, en cuanto salimos del círculo de sus religiones escritas. Los babilonios, los fenicios, los cartagineses y los árabes antes de su conversión al mahometismo, están desprovistos de libros canónicos, y para formarse bien o mal una idea de su religión, ha sido necesario apelar a los monumentos, a las inscripciones, a las tradiciones; ha habido necesidad de sacar partido de los nombres propios y de muchos elementos insignificantes y vagos, que para consultarlos con provecho se necesitan grandes esfuerzos y mucha paciencia.

Pero avancemos un paso más. Los dos cauces que se han abierto en las corrientes del pensamiento ario y semita y que

han seguido durante muchos siglos viniendo del Sud-este hacia el Nor-oeste, desde el Indo al Támesis, y desde el Eufrates al Jordán y al Mediterráneo, sólo han atravesado una parte de país poco considerable, si se la compara con la extensión inmensa de nuestro globo. Cuanto más nos remontamos hacia los tiempos primitivos, más se dilata por todos lados el horizonte, y por doquiera que se hallan vestigios de vida humana se descubren también huellas religiosas. Todavía están en pie sobre las márgenes del Nilo las colosales pirámides, y se ven acumuladas las ruinas de grandiosos templos y laberintos, montones de piedras cubiertas de inscripciones jeroglíficas y extrañas figuras de dioses y diosas. En los rollos de papiro, que parece desafían la acción destructora del tiempo, hallamos fragmentos de lo que pudiéramos llamar libros sagrados de los egipcios. Sin embargo, aunque han sido ya descifrados muchos puntos y se posee la clave de muchas creencias de esta misteriosa raza, la fuente verdadera de la religión egipcia y la intención primitiva de sus ceremonias y de su culto están muy lejos de ser bien conocidas. Subiendo por el río sagrado hasta sus más lejanas fuentes, vemos abrirse delante de nosotros todo el continente africano, y por doquiera que hallamos rediles de ganado se veía antes, y aun se ve hoy en muchos, el humo de los sacrificios elevándose hasta los cielos. Los antiguos restos de la creencia africana van desapareciendo con una sorprendente rapidez al aproximarse los misioneros mahometanos y cristianos; mas lo que de esto ha llegado hasta nosotros, gracias a los cuidados de los misioneros eruditos, es de sumo interés para el que estudia las religiones. Es cosa extraña y admirable que se encuentren vestigios del culto de las serpientes y del de los antepasados de la creencia vaga en una vida futura, la fe medio velada en un dios supremo, padre de todo el linaje humano, así de la raza blanca como de la negra.

Dirigiendo desde la costa oriental de Africa una ojeada a través de los mares, preséntanse a nuestra vista, desde Madagascar a Hawaii, una infinidad de islas que se asemejan a grandes pilares de un inmenso puerto, hoy desplomado, que hace poco debió unir los océanos Indico y Pacífico. Por todas partes, lo mismo entre los bronceados papúes que entre los amarillos malasios o las negruzcas razas polinesias que habitan estas islas, y aun entre los seres más atrasados de la especie humana, notaremos, por poca atención que en ello pongamos, como un vago presentimiento de las cosas divinas; por doquiera descubriremos extrañas concepciones de la vida futura; por todas partes encontraremos sacerdotes y sacrificios que, si bien bajo la forma más degradada y más degradante, atestiguan, sin embargo, una antigua y profunda creencia en un dios que oye y atiende nuestas súplicas, con tal que le invoquemos de corazón, que acepta nuestras ofrendas siempre que le sean hechas como una satisfacción de nuestros pecados o como un testimonio de nuestro reconocimiento.

Continuando aun en dirección oriental, descúbrese el continente americano, en el que, a pesar del tan poco cristiano vandalismo de los primeros conquistadores, hallamos también materiales de una creencia antigua, y tal vez original. Por desgracia, las tradiciones religiosas y mitológicas recogidas por los primeros europeos que entraron en relaciones con los indígenas de América se remontan muy poco más allá del tiempo en que fueron consignadas por escrito, y en muchas de ellas parecen reflejarse las ideas de los intérpretes españoles, tanto, por lo menos, como las de los narradores americanos. A las ingeniosas inscripciones jeroglíficas de Méjico y de Guatemala son pocos los secretos que hasta el día les hemos arrancado, y las narraciones de los indígenas en su lengua nacional no pueden utilizarse sino con mucha precaución. Tenemos aún la antigua religión de los aztecas de Méjico y de los incas del Perú, que contiene muchos problemas interesantes. A medida que se avanza hacia el Norte y sus cobrizos habitantes, se hallan cada vez menos antecedentes, y es probable, según lo que ha sucedido de pocos años a esta parte, que en adelante no se encuentre *libro alguno de los salvajes* que nos proporcione antecedentes de ninguna especie. Existen sin embargo pruebas salvajes que aterrorizan, relativas a la ley religiosa de los indios rojos, de esas tribus que van retrocediendo y desaparecerán poco a poco. Es necesario estudiar estos testimonios, y lo mismo en la lengua de estas tribus que en su religión no tardará en descubrirse las huellas de emigraciones ante-históricas, marchando del primitivo continente asiático en dirección a América, sea por el Norte, sirviéndose del puente aléutico como de un piso fácil, o por el Sur, dejándose conducir por vientos favorables de isla en isla, hasta que la audaz piragua llegase a las costas del continente americano, donde vino a estrellarse para no volver jamás al punto de donde había poco antes partido.

Y si después de este viaje de investigación religiosa alrededor del mundo, volvemos al continente asiático, hallaremos aquí también —aunque casi toda su extensión esté ocupada por una de las ocho religiones ya citadas, por el mosaísmo, el cristianismo, el mahometismo, el brahmanismo, el budhismo, la religión de Zoroastro, y en la China por las de Confucio y Lao-Tse, —hallaremos, repito, otras formas de culto más primitivas que han sobrevivido. Hablo del lhamanismo de la raza mongol y de la admirable mitología semi-homérica en carácter y colórido de las tribus finesas y estonianas.

Mientras he desplegado ante vuestra vista este panorama universal, creo que habréis participado del embarazo que experimenta el que estudia las religiones cuando mira en derredor y se pregunta por dónde ha de comenzar y de qué modo va a pro-

ceder. Nadie dudará que hay materiales abundantes que pueden tratarse científicamente. Mas ¿cómo aproximar y agrupar estos materiales? ¿Cómo averiguar los elementos comunes que tienen todas estas religiones? ¿En qué se diferencian? ¿Cuál ha sido su desarrollo y cuál es la historia de su decadencia? ¿Qué son y qué pretenden hacer en este mundo?

Permitidme adoptar la antigua máxima: *Divide et impera*, y traducirla algo libremente por «clasificad y adelantad», y creo que tendréis entonces cogido el hilo de Ariadna que ha guiado a tantos sabios a través de los laberintos de otras ciencias aún más oscuras que la ciencia de la religión. Toda ciencia verdadera se apoya en la clasificación, y sólo en el caso de que no consiguiéramos clasificar los diferentes dialectos de la creencia humana, si me es permitido hablar así, deberíamos reconocer la imposibilidad de crear la ciencia de las religiones. Una vez conquistado definitivamente y dividido con cuidado el terreno que se presenta ante nosotros, cada cual podrá cultivar en él su campo propicio, sin gastar vanamente sus fuerzas ni perder de vista el fin general a que todas las investigaciones particulares deben subordinarse.

¿Pero cómo dividir en un determinado número de partes el vasto dominio de la religión? ¿Cómo deben ser clasificadas las religiones, o más bien —puesto que es necesario proponerse inmediatamente esta cuestión—, cómo lo han sido hasta ahora? La clasificación más simple es la que hallamos adoptada en casi todos los pueblos, que divide las religiones en *verdaderas* y *falsas*. Parécese ésta a la primera clasificación que se ha hecho de las lenguas, dividiéndolas en dos familias, una que comprende la lengua que habla el mismo que las clasifica, y la otra que abraza todas las restantes de la tierra.

Los griegos colocaban en un lado su lengua y en otro la de los bárbaros; los judíos ponían en una parte el hebreo y en otra las lenguas de los gentiles; los indos establecían una clasificación análoga: la lengua hablada por los arios, y la que hablaban los Mlekkhaz; los chinos distinguían entre el idioma del imperio del Centro y el de los bárbaros de fuera. ¿Necesito decir por qué semejante clasificación no tiene ningún valor científicamente hablando?

Hay otra clasificación que ofrece, en apariencia, un carácter más científico, pero que, si se la examina detenidamente, no tiene seguramente más valor para el que estudia las religiones. Hablo de la tan conocida división en religiones reveladas y religiones naturales.

Debo decir algunas palabras sobre el sentido que se atribuye a la expresión de «religión natural». Empléase constantemente este término en muy diversas acepciones. Por muchos escritores, se aplica a ciertas formas históricas de religión, consideradas como no apoyándose en ninguna revelación, interprétese

esta expresión como se quiera. Así, el budhismo será una religión natural para los que profesan el brahmanismo, y éste lo será para los mahometanos. Para los cristianos, lo serían todas, excepto el cristianismo, y, aunque en menor escala, el mosaísmo; y aunque *natural* no sea sinónimo de falso, implica, sin embargo, esta palabra la falta de toda otra sanción que no sea el sentimiento de la verdad o la íntima voz de la conciencia.

Mas el término religión natural, tiene muchas veces un sentido muy diferente, muy particularmente en los escritos de los filósofos del último siglo. Cuando se comenzó a someter a un análisis crítico las principales religiones históricas, se halló que quitados los rasgos particulares de cada una de ellas, quedaban ciertos principios comunes a todas. Dióse por sentado que estos principios eran los de la religión natural. Además, cuando se quitó del Nuevo Testamento todo lo que pareció sobrenatural, milagroso o irracional, quedó una especie de esqueleto de religión, que también se le denominó «religión natural».

En el último siglo los filósofos que se oponían a los progresos del escepticismo pensaron que esta religión natural o racional, como se la llamaba también, podía servir de dique contra las invasiones de la incredulidad; mas conocieron muy pronto que un sistema filosófico, por más que sea verdadero, no puede sustituir la fe religiosa. Cuando decía Diderot que todas las religiones reveladas eran sectas heréticas de la religión natural, entendía por religión natural un conjunto de verdades innatas en el hombre, que basta para descubrirlas el ejercicio de la razón, y que son independientes de todas las influencias históricas y locales a que deben todas las religiones su carácter particular y su aspecto especial. La existencia de una divinidad, la naturaleza de sus atributos, tales como la Omnipotencia, la Omnisciencia, la ubicuidad, la eternidad, la espiritualidad, la bondad y por consecuencia la admisión de una distinción entre el bien y el mal, entre la virtud y el vicio, todo esto, y además según ciertos pensadores, la unidad y la personalidad de Dios, estaban comprendidas bajo el dominio de la religión natural. Cuando al estudio de esta religión se aplicó el método científico, se formó lo que se ha llamado teología natural, término que hizo célebre al principio de este siglo la obra de Paley, esa obra que tanto se ha ensalzado y de la que tanto se ha abusado. La religión natural corresponde en la ciencia de las religiones, a lo que en la ciencia del lenguaje se suele llamar gramática general, palabra que expresa una colección de reglas fundamentales, que se las supone evidentes por sí mismas y sin las que no habría gramática posible, y que sin embargo, ¡cosa estraña! no existen en toda su pureza y perfección en ninguna lengua presente ni pasada. Lo mismo sucede en religión. No ha existido jamás una religión real, que haya consistido exclusivamente en estas reglas tan puras y

simples de la religión natural, si bien ha habido algunos filósofos que se han persuadido a sí mismos que su religión era absolutamente racional, que ésta era en realidad un deísmo puro y simple.

Así, cuando hablamos de una clasificación de las religiones históricas en reveladas y naturales, *natural* es simplemente la negación de revelada, y si intentamos poner en práctica esta clasificación teórica, vendremos a parar con seguridad al mismo resultado a que llegamos hace poco. Tendríamos en un lado el cristianismo solo, o según otros teólogos, el cristianismo y el judaísmo y del otro todas las restantes religiones de la tierra.

Por consiguiente, esta clasificación, sea cualquiera su valor práctico, no podrá ser de ninguna utilidad desde el punto de vista de la ciencia. Un estudio más amplio nos mostrará al punto que todos los fundadores de religiones pretenden fundar una religión revelada, y si ellos por sí no tienen esta pretensión, la suscitan y sostienen los que la predican y propagan; de tal suerte, que este carácter es reconocido sólo por nosotros los cristianos como un carácter distintivo del cristianismo y judaísmo. Veremos, en efecto, que la autoridad de una revelación es invocada con mucha más fuerza y más copia de datos y argumentos por los creyentes del Veda que por los teólogos apologistas del judaísmo y del cristianismo. Budha mismo, el más humano sin duda y el más independiente entre los fundadores de religiones, es representado con una extraña inconsecuencia en los escritos de controversia posteriores a su muerte como poseedor de una verdad revelada (1). No podía invocar, como Numa, Zoroastro y Mahoma (2), comunicaciones misteriosas con los espíritus sobrenaturales; menos aún podía, como los poetas del Veda, hablar de inspiraciones divinas y de revelaciones celestiales, porque según él, entre los espíritus no había ninguno que fuese más grande ni más sabio que él, y los dioses del Veda eran sus servidores y adoradores. El mismo Budha nunca apela en esto más que a lo que nosotros llamaríamos luz interior (3). Cuando publicó por vez primera los cuatro puntos fundamentales de su sistema, dijo: «Mendicantes: para el cumplimiento de estas doctrinas ignoradas hasta hoy, la atención, el conocimiento, la sabiduría, la percepción clara y la luz interior son las que en mí se han desarrollado». Llamábanle sus primeros prosélitos *Sarvagna* o *el que todo lo sabe;* pero cuando se notó después que Budha no había hablado sobre muchos puntos nada más que el lenguaje de su tiempo, y que había participado de los mismos errores que sus contemporáneos respecto a la figura de la tierra y a los movimientos de los cuerpos celestes, los teólogos budhistas hicieron una confesión importante. Limitaron el alcance de la voz *Omnisciente,* aplicado poco antes a Budha, al conocimiento de las principales doctrinas de su sistema, y sobre éstas, pero sólo sobre éstas, proclamaron su infalibilidad. Puede decirse que éste es un punto de vista muy moderno; pero antiguo o moderno, honra mucho a los teólogos budhistas. Sin embargo, en el *Milinda Prasna*, que es un libro canónico, vemos ya surgir la misma idea en la mente del gran Nagasena. Interrogado por el rey Melinda sobre si Budha poseía la omnisciencia, responde: «Sí, gran rey, el bienaventurado Budha la posee; pero no siempre la manifiesta. Conoce todas las cosas por la meditación; meditando conoce todo lo que desea conocer». Esta respuesta pretende evidentemente establecer una distinción entre los objetos que la razón y los sentidos nos permiten conocer y los que sólo se revelan a la meditación. En la esfera de los sentidos y de la razón, Nagasena no reivindica para Budha la omnisciencia ni la infalibilidad, pero sí las reivindica en todo lo que revela sólo la meditación, o en otros términos, en todas las materias de fe.

(1) *Historia de la antigua literatura sánscrita,* por Max Müller, p. 83.
(2) Sprenger. *Mahoma,* T. II, p. 426.
(3) Gogerly. *Luces y doctrinas de la religión cristiana.* Colomb. 1862, 1.ª parte.

Después os manifestaré los extraordinarios esfuerzos que hicieron los brahmanes para quitar de los himnos del Veda todo elemento humano y establecer que sus escrituras eran, no solamente reveladas e históricas, sino que habían precedido a la creación. Jamás escritos apologéticos han llevado más lejos la teoría de la revelación.

Por ahora y en el punto que se hallan nuestras investigaciones, todo lo que pretendo mostrar es esto: que los fundadores o los apologistas de casi todas las religiones del mundo invocan una especie de revelación sobre la que apoyan la verdad de sus doctrinas; no sería pues, de una utilidad verdadera asentar una clasificación sobre tan movedizo terreno. ¿Es o no fundada la pretensión que tienen tantas religiones de ser reveladas de un modo natural o sobrenatural? Cuestión es ésta que no debo resolver en este momento. A la teología teórica es a la que corresponde definir con exactitud este modo de revelación, porque sin duda hay pocos términos a que se haya dado una tan vaga y múltiple acepción. A aquélla toca mostrar no sólo de qué manera fué descorrido el velo que interceptó por tanto tiempo los rayos de la verdad divina, sino también —y éste es un problema muy difícil de resolver—, cómo pudo nunca haber un velo entre la verdad y el que la buscaba, entre el corazón dispuesto a adorar y el objeto más sublime de la adoración, entre el padre y sus hijos.

Muy otra es la misión de la teología comparada; tiene por único objeto exponer los hechos tal y como son. Los hombres miran su religión como revelada; esto basta: para ellos su religión es una religión revelada, y deberá ser tratada como tal por el historiador imparcial.

Pero este método, que consiste en clasificar las religiones en dos grupos, reveladas y naturales, le hallaremos aún más vicioso, si le consideramos desde otro punto de vista. Aun suponiendo que todas las religiones, excepto el cristianismo y el mosaísmo, hayan tenido su origen en las facultades del espíritu, que, según Paley, bastan por sí mismas para producir los principios fundamentales de lo que hemos llamado hace poco la religión natural, la clasificación que consiste en poner a un lado el cristianismo y judaísmo como religiones reveladas, y al otro todas las demás como naturales, aun sería muy defectuosa por la sencilla razón de que ninguna religión, aunque fundada en la revelación, no se podrá separar enteramente de la religión natural. Estos principios de la religión natural, por más que no hayan por sí mismos constituído ninguna religión histórica real, son la única base sobre la que puede fundarse la religión revelada, el único suelo en que puede arraigar y del que puede sacar su alimento y su savia. Suprimid este suelo o suponed que ha sido suministrado, en cierto modo, por una revelación, e iréis, no sólo contra el espíritu y letra del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino que degradaréis la religión revelada haciendo de ella una simple fórmula, para que sea aceptada por el hombre, sin que pueda éste examinar ni apreciar su verdad. Tendríamos seguramente la semilla, mas habríamos perdido el suelo en que únicamente podía este germen de verdadera religión vivir y engrandecerse.

El cristianismo, acercándose no sólo a los judíos, sino también a los gentiles, no sólo al ignorante, sino también al hombre instruído, no sólo a los creyentes, sino también y muy especialmente a los incrédulos, suponía en todos igualmente los elementos de la religión natural y con ellos la facultad de elegir entre la verdad y el error. Sólo así pudo decir San Pablo: «Experimentad todas las cosas y conservad las que sean buenas». (I. Th. V. 21.)

Lo mismo sucede en el Antiguo Testamento. También éste supone en aquellos a quienes se dirige la creencia en un dios y en algunos, por lo menos, de sus atributos inmutables, y los profetas que intentan traer de nuevo al culto de Jehovah a los judíos extraviados apelan a una especie de facultad interna que hay en ellos, la cual les permite elegir entre Jehovah y los dioses de los gentiles, entre la verdad y el error. Recordad sólo el tan importante capítulo de la historia antigua de los hebreos, cuando Josué reunió en Sichem todas las tribus de Israel, donde llama a los ancianos, a los jueces, a los jefes, a los ministros de Israel.

«Y Josué dice a todo el pueblo: esto dice el Señor Dios de Israel. Vuestros padres moraban antiguamente al otro lado del río Terah, el padre de Abraham y el padre de Nacor y servían a otros dioses.»

Y luego, después de haber recordado todos los beneficios de que Dios les había colmado, concluye diciendo:

«Entretanto tened al Señor y servidle con sinceridad de corazón y en verdad y abandonad los dioses que servían vuestros padres al otro lado del río y en Egipto, y servid al Señor».

«Y si os parece mal servir al Señor, *elegid* desde hoy a aquel que queráis adorar, elegid entre los dioses que vuestros padres servían al otro lado del río, sean los dioses de los amonitas en cuyo país estáis; pero mi casa y yo adoraremos al Señor».

Para elegir entre diferentes dioses y formas de ley es necesario que el hombre posea la facultad de elegir los instrumentos necesarios para distinguir la verdad del error, revelada o no; es necesario que sepa que existen ciertos principios fundamentales que no pueden faltar en ninguna religión verdadera, y que hay además doctrinas contra las que protesta su razón y su conciencia moral, y que rechaza como incompatibles con la verdad. En suma, es necesario que haya un fundamento de la religión, es necesario que exista una roca sólida antes de que sea posible elevar un altar, un templo, una iglesia, y si damos a estos fundamentos el nombre de religión natural, es evidente que no puede imaginarse religión revelada que no se apoye con más o menos firmeza en la religión natural.

Estas dificultades han sido percibidas por algunos de nuestros más eruditos teólogos, los cuales han ensayado una clasificación de las religiones, colocándose en un punto de vista personal. Se han propuesto, también, definiciones enteramente nuevas de la religión natural, a fin de evitar la superposición de que he hablado, de la religión revelada sobre la religión natural. Se ha dicho, por ejemplo, de esta última, que era la religión de naturaleza antes de la revelación, que era la religión tal cual la practicaban los patriarcas, tal cual la practicaban los pueblos salvajes que no han sido ilustrados por el cristianismo ni degradados por la idolatría.

Si se adoptase esta definición, habría necesidad de distinguir, no dos, sino tres clases de religiones: la primitiva o natural, la degradada o idólatra y la revelada. Mas como ya he hecho notar anteriormente, la primera de estas religiones, la pretendida religión primitiva o natural, existe más bien en la mente de los filósofos modernos que en los poetas y profetas de la antigüedad. La historia no cita ninguna raza humana en la que el sentimiento de respeto hacia los poderes superiores no esté encubierto bajo formas mitológicas. Y aunque se encontrase una, tampoco sería posible trazar entre estas tres clases de religiones una línea de demarcación muy rigurosa, porque tanto las religiones degradadas o idolátricas, copo las purificadas o reveladas, contendrían necesariamente los elementos de la religión natural. No disminuiremos la dificultad sustituyendo a esta religión natural —como hacen otros teólogos y

otros filósofos—, una revelación universal primitiva. Esta revelación universal no es otra cosa que un modo diferente de designar la religión natural, y no puede invocar otra autoridad que las especulaciones de los filósofos. La misma escuela filosófica, considerando el lenguaje como una creación demasiado admirable para que haya podido producirle el espíritu humano, pretendió mostrar que era necesario admitir un lenguaje universal primitivo, revelado por Dios a los hombres, o mejor dicho a seres mudos; mientras que los más profundos y respetables entre los Padres de la Iglesia y entre los fundadores de la filosofía moderna, reconocen que era más compatible con la sabiduría y la omnipotencia del Creador admitir que éste dotó al hombre de una cierta aptitud para formar el lenguaje, en vez de presentar gramáticas y diccionarios completamente arreglados. Y os pregunto: ¿es el niño menos maravilloso que el hombre? ¿No es el pequeño arbusto una maravilla igualmente que la corpulenta encina? O, si os parece mejor, la célula que contiene en sí el germen de lo que se ha de desarrollar después, ¿no es una obra tan admirable como todas las demás criaturas animadas que se agitan en el mundo? La misma observación puede aplicarse a la religión. Una religión primitiva y universal revelada por Dios a los hombres, sin ningún intermediario, o más bien a una sociedad de ateos, puede parecer a nuestra humana sabiduría la mejor solución para todas las dificultades; pero una sabiduría superior se dirige a nosotros, saliendo de las realidades de la historia, y nos enseña—siempre que nos prestemos a ser enseñados—que «debemos todos buscar al Señor, que nos es dado sentirle y encontrarle, y que no está lejos de nosotros».

Volveré sobre esto después de examinar la hipótesis de una revelación universal primitiva y las dificultades que suscita sin necesidad; por el momento me basta haber establecido que el problema de clasificar las religiones no se resuelve mejor por la admisión facticia y puramente hipotética de esta clasificación arbitraria.

Aun no he concluído. Una clasificación muy importante y, bajo cierto aspecto, muy útil, es aquella que admite tres clases de religiones: las politeístas, dualistas y monoteístas. Si la religión descansa en la creencia en un poder superior, la naturaleza de este poder parece que debe proporcionar un rasgo de los más característicos, que permitirá clasificar todas las religiones de la tierra. No pretendo negar que una clasificación de este género ofrece ciertas ventajas; lo que sí afirmo es que el adoptarla nos lleva a agrupar en una misma clase las religiones más heterogéneas, bajo pretexto de que invocan el mismo número de divinidades.

Habría, además, necesidad absoluta de agregar otras dos clases de religiones: las *henoteístas* y las *ateístas*. Las primeras difieren del politeísmo en el sentido de que aun admitiendo la existencia de muchos dioses o nombres de divinidades, representan a cada una como independiente de las otras, como la sola divinidad presente en el espíritu del adorador en el momento que está en oración.

Sobresale este carácter en la religión de los poetas védicos. Por más que los dioses sean invocados en himnos diferentes y aun algunas veces en uno mismo, no hay sin embargo establecida regla alguna de precedencia entre ellos, y, siguiendo los diversos aspectos de la naturaleza o las emanaciones sucesivas del corazón humano, ya es Indra, el dios del cielo azul, ya Agni, el dios del fuego, ya Varuna, el antiguo dios del firmamento, el alabado como el Dios supremo, sin que se mezcle en esto el viso más insignificante de rivalidad ni la menor idea de subordinación. Este aspecto particular de la religión, este culto a los dioses tomados aisladamente, forma sin duda por punto general el primer período de desenvolvimiento del politeísmo, y exige, por consiguiente, una designación especial.

En cuanto a las religiones ateístas, parecen sean imposibles, y sin embargo nadie osará negar este hecho: que la religión de Budha era, en su origen, puramente ateísta. La idea de la divinidad había sido comprometida y degradada por innumerables absurdos mitológicos que repugnaban al espíritu de Budha, y, durante algún tiempo, fué completamente desterrada del santuario del alma humana, y la moral más elevada que se ha predicado a la humanidad antes del advenimiento del cristianismo, fué enseñada por hombres para quienes los dioses eran sombras vanas, por hombres que no levantaban altares, que no los elevaban ni aun al dios desconocido.

Será el objeto de la lección inmediata mostrar que la única clasificación de las religiones que resulta verdaderamente científica y lógica es la misma que la clasificación de las lenguas, y que existe la más íntima afinidad entre la lengua, la religión y la nacionalidad, sobre todo en la historia primitiva de la inteligencia humana.

III.

CLASIFICACION DE LAS RELIGIONES

Si emprendemos el examen de las religiones de la humanidad sin prejuicios ni espíritu de partido, en esa disposición de ánimo en que el amante de la verdad y el hombre de ciencia deben comenzar todo estudio, no tardaremos en distinguir las líneas de demarcación naturales, que dividen el mundo de la religión en cierto número de grandes continentes. Hablo, como es natural, sólo de las religiones antiguas, del período primitivo de su historia. En este primer período que se puede llamar, si no ante-histórico, por lo menos puramente étnico —porque lo que de él sabemos se refiere únicamente a movimientos generales de las naciones y no a actos individuales— en este primer período, repito, las naciones se confundían con las lenguas, y en nuestras mejores obras sobre historia antigua, el mapa de las lenguas sustituye, en efecto, el mapa de los pueblos. Mas durante este mismo período, podían las naciones, con la misma razón, llamarse religiones, porque en esta época hay entre la religión y la nacionalidad la misma relación, ¿qué digo? una relación más estrecha aún que entre la nacionalidad y la lengua. A fin de que pueda comprenderse bien mi pensamiento, voy a invocar—, lo más brevemente posible—, las teorías de algunos filósofos alemanes acerca de las relaciones que reinan entre las lengua, la religión y la nacionalidad, teorías que, a mi juicio, no se han estudiado aún por parte de la etnografía moderna, con la atención que merecen.

Schelling, uno de los más profundos pensadores de Alemania, fué el primero que propuso esta cuestión: ¿Qué es lo que constituye una nación (un *ethnos*)? ¿Cuál es el verdadero fundamento de un pueblo? ¿Cómo llegan los hombres a formar una nacionalidad? Y por más que la respuesta que dió a esta cuestión me llenó de admiración y sorpresa, cuando asistía yo en 1845 a

las lecciones del viejo profesor, ha sido cada vez más confirmada por las investigaciones que posteriormente se han hecho en el campo de las lenguas y de las religiones.

Decir que el hombre es un animal sociable, decir que los hombres, como los enjambres de abejas y los rebaños de elefantes, se aproximan y agrupan por instinto, formando así los pueblos, es una explicación superficial e insuficiente. Pueden explicarse así las aglomeraciones de seres humanos, pero no la formación de esos individuos que se llaman pueblos.

No se aproximaría más a una solución admisible del problema propuesto el que sostuviera que los hombres se dividen en pueblos como las abejas en enjambres, por la elección de diferentes reinas y la obediencia acordada a diversos gobiernos. La obediencia a un mismo gobierno, sobre todo en los antiguos tiempos, es más bien el resultado que la causa de la nacionalidad, mientras que en los tiempos históricos ha sido tal la confusión producida por las influencias exteriores, por la fuerza brutal y por las combinaciones dinásticas, que se ha impedido por completo el desarrollo natural de los pueblos, y hallamos con frecuencia a uno dividido por gobiernos de diversa índole, y, por otra parte, pueblos diversos reunidos bajo un gobierno común.

La cuestión que tratamos de resolver, a saber: ¿qué es lo que constituye un pueblo?, debe ser estudiada en su punto de partida, en el origen de las nacionalidades. ¿Cómo se formaron los pueblos cuando no había reyes, ni pastores del hombres? ¿Fué por la comunidad de sangre? Lo dudo. Esta comunidad produce familias, tribus, razas tal vez, pero no ese sentimiento más elevado y puramente moral que une a los hombres entre sí y les hace formar un *pueblo*.

La lengua y la religión son las que forman los pueblos, pero en esta creación es la religión un factor mucho más poderoso que la lengua. Las lenguas de un gran número de habitantes aborígenes de la América del Norte son solamente variedades dialécticas de un mismo tipo, pero los hombres que las hablan no se han unido nunca en un solo pueblo. Han permanecido en el estado de clases o de tribus nómadas, no han experimentado jamás el sentimiento de una común nacionalidad, porque jamás se han unido en el culto a dioses iguales. Los griegos, por el contrario, aunque hablaban dialectos muy distintos —dudo que los que hablaban uno entendieran el de sus vecinos—, el eolio, repito, el dorio y el jonio, han tenido siempre conciencia de ser un mismo pueblo, y esto, a pesar de estar gobernados por diversos tiranos, o divididos en numerosas repúblicas. ¿Cuál era, pues, la fuerza que conservaba en sus corazones, a pesar de sus dialectos, de sus dinastías, y hasta de las luchas de las tribus entre sí y de las rivalidades de los Estados, el sentimiento profundo de esta unidad moral que constituye un pueblo? Era su religión primitiva, era un recuerdo confuso de la común adoración que en otro tiempo habían tributado al padre de los dioses y de los hombres, era su creencia en el antiguo Zeus de Dodona, en Júpiter panhelénico.

La prueba más patente de la verdad de esta aserción según la cual la religión sirve de fundamento a las nacionalidades aun más que las lenguas, se hallará quizá en la historia de los judíos, el pueblo de Dios. La lengua de los judíos difería muy poco de la de los fenicios, mohabitas y demás tribus que les rodeaban —esta diferencia era mucho menor que la que separaba los dialectos griegos entre sí. Pero el culto de Jehovah hacía de los judíos un pueblo aparte, el pueblo de Jehovah, separado por su Dios, aunque no lo estuviese por su lengua, del pueblo Chemos (los mohabitas) (1) y de los adoradores de Baal y de Astoreth. La ley de Jehovah fué la que convirtió las tribus errantes de Israel en una nación.

«Un pueblo, dice Schelling, sólo existe cuando está determinado relativamente a su mitología. Además esta mitología no puede nacer después que el pueblo esté formado, ni producirse mientras esté encerrado como invisible en el seno de la humanidad; su origen se fija en ese período de transición en que los pueblos no han conquistado aún una existencia independiente, pero en que están a punto de constituirse y aislarse de los demás. La misma observación puede aplicarse a la lengua de un pueblo: determínase esta lengua al propio tiempo que el pueblo mismo» (2).

Hegel, el gran rival de Schelling, llega a la misma conclusión. Dice en su *Filosofía de la Historia*: «La idea de Dios constituye la base en la que reposa toda la nacionalidad. De la religión proviene fatalmente la forma y constitución del Estado, y esto hasta el punto de que la constitución política de Atenas y Roma no era posible sino con el paganismo peculiar de estos pueblos, y de que, aun hoy, un Estado católico-romano difiere del espíritu y constitución de un Estado protestante. El genio de un pueblo es un genio determinado, individual, que tiene conciencia de su individualidad en diferentes esferas, y la tiene por su constitución política, por su arte, por su religión, por su ciencia» (3).

---

(1) *Números, XXI*, 29; Jeremías, XLVIII, 7: "y Chemos saldrá en cautiverio, los sacerdotes y sus príncipes juntamente".

(2) *Lecciones sobre la filosofía de la mitología*, t. I, pág. 107 y siguientes.

(3) Aunque estas palabras de Hegel han sido publicadas mucho tiempo antes que las lecciones de Schelling, me parecen más penetradas del espíritu de éste y es justo consignar aquí que las lecciones de Schelling, aunque no publicadas, se habían impreso y circulaban entre un corto número de iniciados, veinte años antes de ser pronunciadas en Berlín. La cuestión de prioridad puede parecer de poca importancia en materias de este género; pero no por esto es menos verdadera en parte esta observación de Schelling: que la filosofía avanza, no tanto por la solución que da a los problemas difíciles, como por suscitar nuevos problemas, y suscitar cuestiones que nadie pensaba plantear.

Pero no es esta idea exclusiva de los filósofos. Los historiadores y los jurisconsultos, sobre todo, han llegado de un modo no menos evidente a la misma conclusión. Aunque gran número de ellos creen que la ley es el fundamento natural de las sociedades y el lazo que une entre sí los miembros de una nación, sin embargo, los que han profundizado un poco en esta cuestión, han observado que la ley misma, al menos en los tiempos antiguos, recibe de la religión su autoridad, su fuerza y hasta su vida. Maine lleva indudablemente razón cuando al tratar de las leyes atribuídas a Manú, rechaza la idea de una divinidad dictando un código completo, y la condena como una invención moderna. Sin embargo, esta creencia de que el legislador tenía con la divinidad relaciones más íntimas que el resto de los mortales, se encuentra en las tradiciones primitivas de muchos pueblos. Según un pasaje hoy conocido de Diodoro de Sicilia (l. I, c. XCIV), los egipcios creían que sus leyes habían sido comunicadas a Mnevis por Hermes; los cretenses que Minos había recibido las suyas de Júpiter; los lacedemonios que Licurgo las había recibido de Apolo; los arios, que su legislador, Zoroastro, había recibido del Espíritu Bueno el código que había redactado; entre los getas, Zamolxis había sido inspirado en su trabajo de legislación por la diosa Hestia; y según los judíos, Moisés había recibido sus leyes del dios Iao. Nadie ha hecho resaltar con tanta viveza como Maine esta verdad: que, en los tiempos antiguos, la religión servía de base a todas las relaciones de la vida, a todas las constituciones sociales. «Una autoridad sobrenatural, dice, consagra y fortifica las instituciones esenciales de las edades primitivas, el Estado, la raza, la familia» (p. 6).

«El grupo primordial es la familia, la agregación de las familias forma la *gens* o casa, la agregación de estas casas forma la tribu y la de las tribus la sociedad, la comunidad» (p. 128). Ahora bien, la familia está agrupada en un conjunto por los *sacra* domésticos (p. 191), y lo mismo sucede respecto de la casa, de la *gens*, de la comunidad, y los extranjeros no pueden ser admitidos en estas comunidades, sino haciendo que se admita su culto, sus *sacra* (p. 131). Distínguese más tarde la ley de la religión (p. 493); pero aun entonces quedan subsistentes muchas huellas que demuestran que el hogar doméstico fué el primer altar, el padre el primer pontífice, su mujer, sus hijos y sus esclavos fueron la primera congregación, reunida en un cuerpo alrededor del fuego sagrado, alrededor de Hestia, la diosa de la casa, que concluye por ser la diosa de todo el pueblo. Aun hoy, el matrimonio, el más importante de los actos civiles, el fundamento de la vida civilizada, conserva el carácter religioso que tenía en los primitivos tiempos históricos.

Veamos ahora lo que es la religión en estas edades primitivas de que nos hemos ocupado. No hablo de la religión como una

fuerza misteriosa agitándose en las profundidades del alma humana, sino de la religión en sus manifestaciones exteriores, sensibles, definidas, en cuanto puede ser descrita y comunicada a los espíritus. Vamos a ver que, tomada en esta acepción, la palabra religión se aplica a un mundo de hechos muy limitado. Algunos nombres de divinidades, algunos epítetos elevados de su sentido material y grosero a una significación más moral, esto es, palabras que expresaban primeramente la fuerza, el brillo y la pureza física, y que poco a poco han venido a significar la grandeza moral, la bondad, la santidad; por último, algunas expresiones más o menos técnicas, representando las ideas de sacrificio, de altar, de oración, y hasta de virtud y de pecado, de cuerpo, de espíritu—, he aquí lo que constituye la armazón, el esqueleto de las religiones antiguas en su principio. Si estudiamos en su simplicidad las manifestaciones de las religiones primitivas durante estas épocas oscuras de que hablamos, comprenderemos bien cómo ha podido decirse que estas religiones eran un dialecto sagrado del lenguaje humano; comprenderemos cómo la religión y la lengua de los siglos primitivos están estrechamente unidas, necesitando absolutamente la religión de los auxilios más o menos adecuados del lenguaje para sus manifestaciones exteriores.

Si está bien demostrado que las religiones primitivas dependen del lenguaje, se sigue naturalmente que la clasificación que se haya adoptado como la más práctica en materia de lingüística, lo será igualmente en la ciencia de las religiones. Si hay una filiación y como una relación de parentesco entre las lenguas, la misma existirá entre las religiones humanas, entre las del mundo antiguo por lo menos.

Antes de emprender una clasificación particular de las religiones, conviene decir algunas palabras del estado actual de nuestros conocimientos en materia lingüística, en materia de clasificación de las lenguas.

Si nos limitamos al continente asiático con su importante península europea, hallamos en el gran desierto del lenguaje humano primitivo tres razas, solamente tres, en cuyo seno, antes del principio de la historia, la lengua se hizo fija y tradicional, revistió un carácter enteramente nuevo y diferente de la movilidad flotante que afectaba el habla primitiva. Estos tres *oasis* del lenguaje son el turanio, el ario y el semita. En estos tres centros, y principalmente en el ario y el semita, cesó el lenguaje de ser *natural*, se detuvo en su crecimiento, se fortaleció y petrificó, o, si os parece mejor, se hizo un lenguaje *histórico*. Yo he sostenido siempre que esta concentración y conservación tradicional del lenguaje no ha podido ser más que el resultado de influencias religiosas y morales, y pretendo mostrar ahora que la evidencia obliga a admitir tres familias de religiones: la turania, la aria y la semítica que coinciden con las tres familias de lenguas de que he hablado.

Tomo el chino por lo que nadie podrá ya dudar que es, es decir, por el tipo más antiguo de la familia turania, y, al lado de este lenguaje, encuentro en China una antigua religión sin colorido ni poesía, religión que yo llamaría —permitidme esta libertad—, monosilábica, una religión que consiste en el culto a una multitud de espíritus representando el cielo, el sol, las tempestades y los relámpagos, las montañas y los ríos, espíritus formando bandadas sin orden ni concierto y sin ningún principio superior que los uniese entre sí. Además hallamos en China el culto a los espíritus de los antepasados, de los espíritus de los difuntos: en la creencia popular, estos espíritus conservan cierto conocimiento de los negocios humanos, y poseen poderes particulares que emplean en hacer el bien o el mal. Este doble culto de espíritus naturales y espíritus humanos constituye la antigua religión popular de la China, y se conserva aún en la actualidad, por lo menos en las clases más atrasadas de la sociedad, si bien sobre ella hay una creencia de un orden más elevado, medio religiosa y medio filosófica, una creencia en dos poderes abstractos que se llaman, en el lenguaje de los filósofos, fuerza y materia, en el lenguaje de la moral, el bien y el mal, y en el vocabulario peculiar a la religión y a la mitología son representados bajo los nombres de Cielo y Tierra.

Es verdad que sólo conocemos la antigua religión popular de la China por las obras de Confucio, o por otras fuentes más modernas aún; pero Confucio, por más que se le llame el fundador de una religión nueva, no era en realidad más que el predicador moderno de una religión antigua. Era ante todo *transmisor*, no fundador (1). El mismo dice: «No hago más que trasmitir, no puedo crear nuevas cosas. Creo en las cosas de otros tiempos y por eso las amo» (2).

Tenemos, en segundo lugar, el antiguo culto de las razas semíticas, cuya huella encontramos claramente marcada en un gran número de nombres dados a la divinidad, los cuales se encuentran en las religiones politeístas de los babilonios, de los fenicios, de los cartagineses, y en las creencias monoteístas de los judíos, de los cristianos y de los mahometanos. Es casi imposible caracterizar las religiones de pueblos tan diferentes unos de otros por su lengua, su literatura, y por el conjunto de su civilización, tan diferentes, en cierto modo, de sí mismos en los diversos períodos de su historia; pero si yo me atreviese a caracterizar el culto de las naciones semíticas por una sola expresión, diría que fué un culto de Dios en la historia, de Dios como rigiendo los destinos de los individuos, de las razas y de las naciones, o más bien,

(1) Doctor Legge, *Vie de Confucius*, 76.
(2) Lün-yü, por J. A. Schott. Chinisische Literatur, p. 7.

de Dios gobernando las fuerzas de la naturaleza. Los nombres de las divinidades semíticas, son ante todo, nombres que expresan cualidades morales, y significan el *Fuerte*, el *Venerable*, el *Señor*, el *Rey*, y rara vez representan verdaderas personas divinas, definidas y determinadas, fáciles de reconocer por rasgos acentuados y bien marcados contornos. De aquí proviene que un gran número de dioses semíticos tengan cierta tendencia a confundirse, y que la transición de estos cultos politeístas a una religión monoteísta se verificase sin gran dificultad. En las monótonas inmensidades del desierto, fué donde principalmente se transformó de un modo casi insensible el culto politeísta en el culto de un dios único. Si añadiera, como un carácter distintivo de las religiones semíticas, que todas excluyen el género femenino en los nombres de sus divinidades, o que todas sus divinidades femeninas eran sólo el símbolo de las facultades activas de dioses viejos y sin sexo, esto no sería sino en parte verdadero, y se necesitaría limitar esta afirmación con tantas restricciones como la teoría en que se apoya Renan al sostener que las religiones semíticas eran monoteístas por instinto.

Encontramos por último la antigua creencia de la raza aria extendida por toda la tierra por sus audaces discípulos, fácil de reconocer, ya en los valles de la India, ya en las selvas de la Germania, por los nombres dados a la divinidad, los cuales expresan en su origen alguna fuerza de la naturaleza. El culto de esta raza no es, como se ha dicho muchas veces, un culto naturalista. Mas si le hubiese de caracterizar con una sola expresión, me arriesgaría a decir que era el culto de Dios en la naturaleza, de Dios dejándose ver tras el velo y los misterios del mundo físico, más bien que ocultándose en los repliegues del corazón humano. Los dioses del Panteón ario poseían una individualidad tan pura y fuerte, que entre los arios, toda transición al monoteísmo exigía rudos combates, y rara vez se consiguió sin que la acompañaran revoluciones iconoclastas o decaimientos desesperados del espíritu filosófico.

Estas tres familias de religiones se distinguen perfectamente entre sí, tanto como las tres familias de lenguas de que he hablado: la turania, la semítica y la aria; y marcan tres notables acontecimientos de la antigüedad, acontecimientos que han determinado los destinos de la raza humana, y cuyo lejano efecto sentimos aún, en nuestra lengua, en nuestras ideas y en nuestra religión.

Mas el caos que tras de sí dejaban estos tres poderosos agentes, el turanio, el semita y el ario, fué el menos confuso en adelante. La gran corriente de lenguaje, en el que estos tres canales eran como otros tantos brazos, continuó su curso; el fuego sagrado de la creencia religiosa en que se habían encendido estos tres altares, aun no se había extinguido, por más que se había reducido a húmo y cenizas. Había en todas partes un lenguaje y una religión,

pero eran una especie de productos naturales, que crecían como por una vegetación salvaje; era un crecimiento desordenado que no tenía y, por consiguiente, no ha dejado historia, y que por lo mismo se oculta a este estudio realmente científico que ha podido aplicarse a las lenguas y a las religiones de los chinos, de los semitas y de los arios.

Extráñase por muchos que los lingüistas no hayan podido establecer nada más que tres familias de lenguas —o mejor dicho dos—, porque apenas si a las lenguas turanias puede dárseles el nombre de familia, al menos en el sentido estricto de la palabra, hasta que se haya demostrado claramente que el chino forma el centro de las dos ramas turanias, la rama septentrional y la meridional, hasta que se haya probado que el chino (1) constituye en efecto la primera capa de esa masa flotante de lenguas que, en una época más avanzada, se fijaron más y ganaron en solidez, y que formaron, en el norte, el tongúsico, el mongólico, el tártaro y el finés, en el mediodía el taico, el malaico, el bhotiya y el tamúlico. Pues bien, la razón de que los lingüistas no hayan descubierto más de dos o tres familias de lenguas es muy sencilla: nunca han existido más y nosotros no podíamos crear otras. Las familias de lenguas son creaciones enteramente especiales; son y deben ser la excepción, no la regla en el desenvolvimiento de los idiomas. Siempre fué seguramente posible; mas nunca, según yo entiendo, fué necesario que el lenguaje humano saliese de sus condiciones primitivas, de ese estado salvaje en que se engrandecía o se debilitaba al acaso. Sin un acto de los antepasados, de los semitas y de los arios y de los turianos, acto que por mi parte considero completamente espontáneo, todas las lenguas habrían quedado para siempre efímeras y sin consistencia, hubieran respondido a las necesidades de las generaciones pasajeras, hubieran vegetado creciendo y menguando sucesivamente, adquiriendo a veces alguna solidez, mas debilitándose de nuevo al cabo de algún tiempo; siendo arrastradas después por el torrente de los siglos como el témpano de hielo que arrastra la onda que corre bajo la superficie de un río. La idea que nos formaríamos del lenguaje, sería, en este caso, muy diferente de la que nos formamos. Porque ¿cómo procedemos? Comenzamos por figurarnos lo que debe ser una lengua, por esas lenguas excepcionales que fueron detenidas en medio de su crecimiento natural por extrañas influencias sociales, políticas y religiosas; luego, incurriendo en un círculo vicioso, nos preguntamos con sorpresa, por qué todas las lenguas humanas no se parecen a estas tres clases de lenguas enteramente extraordinarias. Podríamos extrañarnos, con la misma razón, de que no sean domésticos todos los animales, o de que

(1) Véanse mis lecciones: *On the stratification of lenguaje*, p. 4.

al lado de la anémona de los jardines, haya otras variedades de la misma flor en los prados y en los bosques.

En la familia turania, en la que la concentración nunca fué tan completa como en la aria y semítica, aun se encuentran vestigios de lo que era eso que he llamado crecimiento natural del lenguaje. Las diversas capas de esta gran masa flotante de lenguas homogéneas no nos ofrecen afinidades tan estrechas como las que se encuentran entre el hebreo y el árabe, entre el griego y el sánscrito; sólo encuentran algunas coincidencias aisladas, algunas semejanzas en la estructura general del lenguaje, semejanzas que pueden explicarse admitiendo una concentración primitiva seguida de un nuevo período de crecimiento independiente. Sería cegarnos voluntariamente, el no querer reconocer los acentuados rasgos de semejanza que tienen entre sí las lenguas turanias del norte; sería imposible explicarse las sorprendentes semejanzas que existen entre las lenguas lapona, estonia y finesa, si no es por la hipótesis de una muy antigua concentración que hubiera sufrido cierto idioma del que sólo serían dialectos las demás lenguas. Menos claro se ve en el grupo turanio meridional, aunque confieso también aquí mi sorpresa, no al ver la escasez de indicios que atestigüen una primitiva comunidad entre estas diversas corrientes de lenguaje, sino la existencia de estos indicios, por raros que sean. El punto de unión de las lenguas turanias del norte y mediodía es el chino, porque las investigaciones de Edkins nos prueban del modo más evidente que el chino es la fuente del manchú y del mongol lo mismo que del siamés y del tibetano. No hay ciertamente razón para decidirnos de una manera absoluta en estas cuestiones y sobre todo para hacerlo con precipitación; pero tampoco debe permitirse al escepticismo dogmático estorbar la libertad de nuestras investigaciones; no debe aspirarse a obtener una completa evidencia que no permite la naturaleza del asunto, y, sobre todo, no conviene abrigar la creencia de que los anteojos sean un instrumento peligroso para descubrir la verdad.

Si apartamos nuestras miradas del continente asiático, de la patria de las lenguas arias, semitas y turanias, para dirigirlas al Africa, llegamos a establecer —gracias al estudio comparado de los dialectos—, que también aquí ha habido concentración del lenguaje africano, concentración patentizada por la uniformidad de los dialectos bantu, hablados desde el Ecuador a Keiskamna (1). Al norte de esta zona de lenguaje bantu o kafir, encontramos un lecho independiente de lenguas semíticas en los dialectos berberisco y galla; al sur de esta zona sólo hallamos el hotentote o buchiman. De estas dos lenguas, la última apenas

(1) Blelk, *Gramática comparada de las lenguas del Africa meridional*, p. 2.

ha sido analizada hasta hoy, y la primera se la supone relacionada con los idiomas que se hablan en el norte de Africa, de donde sería desterrada en el momento de la invasión de las tribus cafres. Algunos sabios han imaginado un lazo de parentesco entre la lengua de los hotentotes, los dialectos de la Nubia y el antiguo egipcio, idioma que, cualesquiera que sean sus relaciones con los vecinos, pertenece siempre a otro lecho primitivo de lenguas y de religión formado fuera del continente de Asia. Pero, mientras los idiomas hablados en Africa nos permiten señalar los rasgos generales del lenguaje primitivo de las poblaciones africanas, no conocemos ni es posible conocer más que muy poco acerca del crecimiento y decadencia de las religiones del Africa. En muchas regiones, el mahometismo y el cristianismo han hecho desaparecer todo recuerdo de los antiguos dioses; y aun cuando se ha intentado por los misioneros y por los viajeros describir el estado religioso de los zulúes y de los hotentotes, no han podido ver más que las formas más modernas de la creencia africana, y de esta creencia sólo han hecho casi siempre una pintura grotesca, una verdadera caricatura. No tenemos de la primitiva religión del Africa otros testimonios que los antiguos monumentos del Egipto. Pero aquí, a pesar de la abundancia de materiales, de las ruinas de los templos, de las innumerables estatuas y de los papiros medio descifrados, fuerza es confesar que aun estamos muy lejos de haber sorprendido los latidos del corazón que animó en otro tiempo esa extraña y misteriosa grandeza (1).

Lo que decimos del Africa puede decirse de la América. Tenemos en la del norte lenguas que atestiguan antiguas migraciones. Respecto a las antiguas religiones, no tenemos casi ningún documento. Sabemos que en el sur ha habido dos centros de lenguaje y de política, y allí, en Méjico y en el Perú, hallamos curiosas tradiciones, aunque en general poco fidedignas, tradiciones que nos hablan de un antiguo sistema religiosa, de un antiguo culto sólidamente establecido.

La ciencia de la religión tiene esta desventaja respecto de la ciencia del lenguaje: que, en la mayor parte de los casos en que ésta dispone de materiales suficientes para suscitar problemas de la mayor importancia, aunque no para resolverlos plenamente, aquella está absolutamente privada de ellos. Los templos antiguos están en ruina y casi olvidados los nombres de sus divinidades en muchas regiones de la tierra en que las lenguas, si bien modificadas, conservan, sin embargo, las tradiciones de las más remotas edades. Pero aunque sucediera de otro modo, los hombres que estudian la historia de las religiones harán bien en

(1) De Vogué, *Journal asiatique*, 1867, p. 136.—De Rougé, *Sobre la religión de los antiguos egipcios*. (*Anales de la filosofía cristiana*, Noviembre 1869).

seguir el ejemplo de los lingüistas comenzando su aprendizaje por un estudio comparado de las religiones arias y semitas. Si sólo se consiguiera demostrar que las religiones de las naciones arias y semitas están unidas entre sí por los mismos lazos de parentesco que nos permiten considerar sus lenguas como variedades de un mismo tipo, y establecer lo mismo para las religiones, el campo que se abriría por este lado a las investigaciones sería suficiente para ocupar muchas generaciones de investigadores; y esta relación y parentesco pueden, en mi sentir, establecerse. Los nombres de las principales divinidades, las palabras que expresan los elementos esenciales de toda religión, tales como las de *oración*, *sacrificio*, *altar*, *espíritu*, *ley* y *fe*, han sido conservadas entre las naciones arias y semitas, y esto sólo puede explicarse de un modo. Esclarecido este primer punto, puede emprenderse con más esperanza de éxito un estudio comparativo de las religiones turanias: pues, a mi juicio, es indudable que al lado de las religiones primitivas de los arios y semitas, ha habido igualmente una religión turania primitiva antes que cada una de estas razas se dividiese en muchas ramas por la lengua, el culto y el sentimiento nacional.

Comencemos por nuestros propios antepasados, los arios.

—En una lección que expliqué hace algunos años, tracé un bosquejo de lo que debió ser la vida de los arios antes de su primera separación, es decir, antes de que el sánscrito se hablase en la India y el griego en el Asia menor y en Europa. Las líneas de este cuadro y los colores de que me serví para pintarlo las tomé exclusivamente del lenguaje. Sostenía yo que era posible, tomando todas las palabras que existen simultáneamente en italiano y en español, mostrar qué vocablos y por consiguiente qué objetos debieron ser conocidos por el pueblo que no habló francés, ni italiano, ni español, sino la lengua que precedió a estos dialectos romanos. Conocemos esta lengua: es el latín; mas aunque no supiéramos una palabra de latín, aun cuando no conociéramos ni un capítulo de historia romana, no por esto seríamos menos capaces, apoyándonos en las palabras comunes a todas las lenguas neo-latinas, de hacer una especie de cuadro de las ideas y ocupaciones del pueblo que vivió en Italia mil años por lo menos antes de Carlomagno. Seríanos fácil probar que este pueblo ha debido tener *reyes*, *leyes*, *templos* y *palacios*, *naves* y *carruajes*, *caminos* y *puentes*, y casi todos los elementos de una civilización muy avanzada. Podríamos probar, repito, tomando simplemente los nombres de todos estos objetos tal cual los hallamos en francés, en español y en italiano, y mostrando que como el español no los ha tomado del francés, ni el italiano del español, han debido existir en ese lecho común de lenguaje de donde estos tres modernos dialectos latinos han tenido su origen.

Este mismo sistema de argumentación nos permite formar

una especie de cuadro mosaico de la civilización primitiva de la raza aria, antes de su división en muchas naciones. Hallando nosotros que en griego, en latín, en sánscrito, lo mismo que en los dialectos eslavos, célticos y germánicos, se usa el mismo término para significar *«argamasa»*, estamos completamente autorizados para establecer, que mucho antes de que estas lenguas tuviesen una existencia independiente y aislada, mil años por lo menos antes de Agamenón y Manú, los antepasados de la raza aria no acampaban bajo tiendas, sino que construian sólidas casas (1). Encontrando también el mismo nombre *«town»*, en sánscrito y en griego (2), podemos deducir con la misma certeza, que las ciudades eran conocidas por los arios antes de que se hablasen estos dos idiomas. Dándose el mismo nombre para *«King»* en sánscrito, en latín, en germánico y en celta, deducimos de aquí que el gobierno monárquico estaba adoptado y reconocido por los arios en este período prehistórico. No cederé a la tentación que me asalta de trazar por segunda vez el cuadro de esta civilización primitiva. Sólo quiero recordaros un hecho importante, y es que, consultando los antiguos archivos del lenguaje, hemos hallado que al Dios Supremo, habíasele designado con el mismo nombre en la antigua mitología de la India, de la Grecia, de la Italia y de la Germania, con el cual se le invocaba, tanto en las cimas del Himalaya, como bajo los robles de Dodona, lo mismo en el Capitolio, que en las selvas de Germania. Hice observar que este nombre era *Dyaus* en sánscrito, *Zeus* en griego, *Jovis* en latín, *Tiu* en germano; mas no he insistido lo bastante sobre la naturaleza y la asombrosa importancia de este descubrimiento. Estos nombres no son palabras solamente, son hechos históricos, hechos para nosotros más auténticos, más precisos que muchos acontecimientos de la Edad media. ¡No! no son estos nombres palabras vanas, sino que hacen revivir ante nosotros, como escenas que hubiéramos presenciado, los hechos de la antigua raza aria; merced a estos nombres la vemos tal como fué diez siglos antes de Homero y los Vedas, adorando a un ser invisible, y dándole el nombre más noble y más glorioso que pudo hallar en su vocabulario, el nombre de Luz y de Cielo. Y no nos extraviemos ni apasionemos hasta decir que, después de todo, esto era un culto idólatra y naturalista. ¡No! no era éste el sentido de estos nombres, aunque más tarde se les hubiese degradado y reducido a esa significación. Dyaus no significaba el cielo azul; no era que se personificase el cielo, quería decir otra cosa. Hallamos en los Vedas la invocación *Dyaus pitar*, el Ζεύπατερ de los griegos, el Júpiter latino; y esto significa en las tres lenguas lo que significaba antes que se separasen:

(1) Sc. *dama*, δόμος *domus*. Got. timrjan, to build. Sl., Dom.-Sc., *vesa*, οἶκος *vicus*, Got. *veihs*.
(2) Scr. *pur, purî ó puri*. Gr. πόλις. Scr. *vastu*. Gr. ἄστυ.

«el Padre que está en los cielos». Estos dos términos no son palabras solamente; son, a mi juicio, el más antiguo poema, la oración más antigua de la humanidad, o, por lo menos, de esta parte de la humanidad, la más noble de todas, aquella a que pertenecemos nosotros; y estoy profundamente convencido de que esta oración fué pronunciada, de que este nombre fué dado al dios desconocido antes de que existiesen el griego y el sánscrito; así como también lo estoy, cuando veo la oración «Nuestro Padre» en las lenguas de la Polinesia y Melanesia, de que fué pronunciada por vez primera en la lengua de Jerusalén. No pensamos, ciertamente, al oír el nombre de Júpiter, de Júpiter rebajado por Homero y por Ovidio hasta convertirlo en un marido regañón o en un amante infiel, no pensamos, repito, en el sagrado tesoro de recuerdos que encierra este nombre venerable. No cesaremos de encontrar enseñanzas de esta clase en la ciencia de las religiones, y aprenderemos en ella, que el terreno en que estamos colocados y que exploramos, es un terreno sagrado. Millares de años han transcurrido desde que las naciones arias se separaron para emigrar en todas direcciones: cada una de ellas ha creado su lengua, ha fundado imperios y filosofías, ha fundado templos y los ha arrasado luego; todas han envejecido y se han hecho, quizá, más sabias y mejores; mas cuando buscan un nombre para expresar lo que hay de más elevado, y al mismo tiempo querido por cada uno de nosotros, cuando quieren expresar a la vez el respeto y el amor, lo infinito y lo finito, no pueden hacer otra cosa que lo que hacían nuestros antepasados cuando, elevando sus ojos al cielo, sentían allí la presencia de un ser, a la vez lejano e inmediato, no pueden hacer más que combinar las mismas palabras y repetir la primitiva oración aria, la invocación «de Cielo Padre», bajo las formas que habrá revestido a través de los siglos: «Nuestro Padre que estás en los Cielos».

Vayamos ahora a las religiones primitivas de las naciones semíticas. Ya sabemos que lenguas de éstas están aún más íntimamente unidas entre sí que las arias, hasta el punto que una gramática comparada de las lenguas semíticas carece, casi por completo, de los atractivos que ofrece el estudio comparado del sánscrito, del griego y del latín. Los que se dedican al estudio de los idiomas semitas se quejan de que no quedan recompensados de su trabajo en la comparación que establecen entre el hebreo, el sirio, el árabe y el etíope, porque basta con poner unas al lado de otras las palabras tomadas de estas lenguas para que aparezca evidente el parentesco que las une (1). No creo, por mi parte, que esta queja sea del todo fundada, y espero que Renan

(1) Véase Bunsen, *El cristianismo y la humanidad*, tomo III, p. 246 y siguiente.

realizará su antiguo designio, y que uniendo en un común estudio, no solamente las ramas literarias de la familia semítica, sino también los antiguos dialectos de la Fenicia, de la Arabia, de Babilonia y de Nínive, compondrá una gramática comparada de las lenguas semíticas, que tendrá su lugar al lado de la tan notable obra de Bopp: *La Gramática comparada de las lenguas arias.*

Pero lo que, en mi sentir, más me sorprende aún es que hasta ahora ningún filólogo de los que se han ocupado de las lenguas semíticas haya seguido el ejemplo dado por los lingüistas que se han entregado al estudio de las lenguas arias, ni haya recogido entre los diferentes dialectos semitas los nombres comunes a todos y que debieron existir antes que el hebreo fuese hebreo y el sirio sirio, antes que existiese el árabe; esas palabras, en fin, que nos permitieran formar una idea de la civilización de la raza semítica antes de dividirse en diversas naciones. Los materiales parecen aquí más abundantes y fáciles en cierto modo (1). Los principales grados de parentesco, por ejemplo, se expresan con nombres de un mismo origen, así entre las naciones semíticas como entre las naciones arias, y si es importante mostrar que los arios habían dado nombre y por lo tanto reconocido, no sólo a los miembros de la familia natural, tales como el padre y la madre, el hijo y la hija, el hermano y la hermana, sino también los miembros más lejanos, tales como el suegro y la suegra, el yerno y la nuera, el cuñado y la cuñada, ¿no tendría igual interés mostrar que las naciones semíticas habrían alcanzado el mismo grado de civilización mucho antes de las leyes de Moisés?

Limitándonos al objeto particular de nuestras investigaciones, llegamos sin dificultad a ver que las lenguas semíticas, lo mismo que las arias, poseen en común muchos nombres de la divinidad que debieron existir antes que la raza meridional o arábiga, septentrional o aramea, y central o hebrea, se separasen completamente, y que, por consiguiente, nos hacen penetrar en las concepciones religiosas de la raza semítica primitiva y todavía unida, tales como se formaron mucho tiempo antes de que Jehovah fuese adorado por Abraham, Baal por los fenicios, y El por los babilonios.

Es verdad que, como ya en otra parte hemos notado, el sentido de muchos de estos términos es más general que el sentido primitivo de los dioses arios. Muchos de ellos significan el Poderoso, el Venerable, el Elevado, el Señor, el Rey, y puede por consiguiente parecer que han sido dados como títulos puramente honoríficos, por las diferentes ramas de la familia semítica, a los dioses que adoraban en sus santuarios particulares. Mas si tenemos en cuenta que en las lenguas semíticas había muchos términos para expresar las ideas de grandeza, de fuerza, de majestad, etc., el hecho de encontrarse los mismos epítetos como nombres propios de la divinidad en Siria, en Cartago, en Babilonia y en Palestina, no tiene nada más que una explicación histórica. Ha de haber existido forzosamente para las razas semitas, lo mismo que para las arias, un momento en que fijaron los nombres de sus divinidades, y este momento ha de haber precedido a la formación de sus lenguas y de sus religiones particulares.

(1) Véase Bunsen, *El Cristianismo y la humanidad*, tomo III, 246, IV, 345.

Uno de los nombres más antiguos de la divinidad que se encuentra entre los antepasados de las naciones semíticas, es el nombre El, que significa «el Fuerte». Encuéntrase en las inscripciones babilónicas bajo la forma de *Ilu,* Dios (1), y principalmente en el término *Bab-Il,* la puerta o el templo de *Il.* También en hebreo lo encontramos en el sentido general de fuerte o héroe, y como uno de los nombres de Dios, cuyo nombre se aplica no sólo al verdadero, sino también a los falsos dioses de los gentiles. Encontrámosle también en *Beth-El,* la casa de Dios, y en otros muchos nombres. Cuando está precedido del artículo, como en *ha-El,* el Fuerte o el Dios, significa siempre en el Antiguo Testamento Jehovah, el verdadero Dios.

Este mismo El era adorado en Biblos por los fenicios, y allí se le llamaba el hijo del Cielo y de la Tierra (2). Su padre era el hijo de *Elium,* el más grande de los dioses, que había sido muerto por los animales salvajes. El hijo de *Elium,* que le sucedió, fué destronado y muerto por su propio hijo El, en quien Philon reconoce al griego Kronos, y del que hace la divinidad que preside al planeta Saturno (3). También se ha encontrado el nombre de El en las inscripciones himyariticas (4).

Philon relacionaba el nombre de El con el de *Elohim,* plural Eloah. En el combate empeñado entre El y su padre, los aliados de El, dice Philon, se llamaban Elohim, como los de Kronos se llamaban *Kronioi* (5). Esta es, seguramente, una etimología muy seductora del nombre de Eloah; pero como los sabios más autorizados en materia de semitismo, y en particular Fleischer, la rechazan, nos vemos obligados, muy a pesar nuestro, a renunciar a ella. Eloah es el mismo término que el árabe Ilah, Dios.

En singular, Eloah tiene en la Biblia el mismo sentido que

(1) Schrader, *Revista de la Sociedad oriental alemana,* tomo XXIII, p. 350.

(2) Bunsen, *Egipt.* IV. 187. *Fragmenta Hist. Græc.,* tom. III, p. 567.

(3) *Fragmenta Hist. Græc.,* III, páginas 567 a 571. Diodoro de Sicilia, II, 30-3, confirma el hecho de que, según la creencia de los caldeos, El presidia, como divinidad, al planeta Saturno.

(4) Osiander, *Revista de la Sociedad oriental alemana,* X, 61.

(5) *Fragm. Hist. Græ.* III. 568, 18. Οἱ δε σύμμαχο ἳ Ηλου του Κρόνου' Ελοείμ επεκληθησαν, ὠς ἄν Κρόνιοι οὔτοι ἦσαν οἱ λεγομενοι ἐπὶ Κρὸνου.

El; en plural, puede significar los dioses en general o los falsos dioses; pero se encuentra en el Antiguo Testamento el nombre del verdadero dios, plural por la forma, singular por el sentido. En árabe, Ilah, sin artículo, significa un dios en general; con el artículo, Al-Ilah o Allah, es ya el nombre del dios de Mahoma, como era el nombre del dios de Abraham y de Moisés.

La etimología de Eloah o Ilah ha sido discutida muchas veces por los sabios europeos y orientales. El Kamus dice que había veinte opiniones acerca de ella. Mohammad-El-Fasí cuenta hasta treinta. Fleischer (1), cuyos juicios en esta materia merecen una ciega confianza, refiere el nombre de El, el Fuerte, a la raíz *al* (por la intermediaria *vav*, aval), sílaba que significa sólido, espeso, y fuerte; pero hace de Eloah o de Ilah un nombre abstracto, con sentido de temor, y derivado de una raíz muy diferente, de la raíz *alah*, que significa estar agitado, confundido, perplejo. De su primitivo sentido de temor, Elah llegó a significar el objeto del temor o del respeto, convirtiéndose de este modo en uno de los nombres de la divinidad. De este modo es cómo encontramos también el nombre *pachad*, temor, empleado en el sentido de Dios: Gén. XXXI, 42. «A no ser que el dios de mi padre, el dios de Abraham, y el *temor* de Isaac no hubiese estado conmigo». Y en otro lugar, V, 53: «Y Jacob juró por el *temor* de su padre Isaac.» En arameo, *dachla*, temor, es el nombre adoptado para expresar la idea de Dios o de ídolo.

Este mismo nombre antiguo se halla también bajo la forma femenina de Allat (2). El templo famoso de Taif, en Arabia, dedicado a esta diosa no cedía en importancia nada más que al santuario de la Meca, y fué destruído por orden de Mahoma. Además el culto de Allat existía en otros lugares y no se podrá dudar que la diosa árabe Alilat, citada por Heródoto (3), sea la misma que la diosa Allat citada en el Corán.

Otro nombre muy famoso de divinidad, del que encontramos vestigios en muchas naciones semíticas, es el de Baal o Bel. Los asirios y los babilonios (4), los fenicios (5) y los cartagineses, los moabitas y los filisteos, y aun los judíos, conocían todos a

(1) Véase una nota de M. Fleischer en Delitzch, *Comentarios sobre el Génesis*. 3.ª edic. 1860, p. 64, la *Revista Oriental*, ya citada, t. 10, p. 60, o la Memoria de las sesiones de la sociedad real de ciencias de Sajonia (Fil. hist.), t. XVIII, 1866, p. 290 a 291. Wright adopta la etimología propuesta por Fleischer, lo mismo que Kuenen en su obra, *El Culto de Israel*, p. 45.

(2) Osiander, Revista Oriental alemana, VII, p. 479 a 482. Allat, diosa, es la contracción de Al-llahat.

(3) Ονομάζουσι (οἱ 'Αραβίοι) τὲν μὲν Διονύσον Ορατάλ, την δε οὐρανίην 'Αλιλατ. Heródoto, I, 131, 138; este nombre se ha corrompido en "Αλιττα. Véase Oriandad, *Revista Orientalista alemana* II. 482-83.

(4) *Fragm. Hist. Grac.*, II, 498, 2.

(5) Id., III, 568, 21.

Bel o Baal como un gran dios y casi como el Dios Supremo. Apenas puede decirse que Baal haya sido considerado por los judíos como un dios extranjero, porque nunca cesaron de adorarle en los bosques que rodean a Jerusalén. Los judíos le consideraban casi como una divinidad doméstica, o cuando menos, como una divinidad semítica; y, entre los dioses que sus padres adoraban al otro lado del río, Bel ocupaba seguramente uno de los rangos más elevados. Aunque primero era uno, se dividió Baal muy pronto, bajo la influencia de los cultos locales, en gran número de personalidades divinas. La historia nos habla de un Baal-Tsur, de un Baal-Tsidon, y de un Baal-Tarse, que no eran otra cosa que el Baal de Tiro, el Baal de Sidón, el Baal de Tarse. Sobre los dos candelabros hallados en la isla de Malta, hay grabada esta dedicatoria fenicia: «a Melkart, el Baal de Tiro». En Sichem, Baal era adorado como Baal-Barith (1), nombre que significaba, según parece, el dios de los tratados; en Ekron, los filisteos le invocaban como Baal Zebub (2), el dios de los insectos, mientras que los moabitas y los judíos le conocían con el nombre de Baal-peor. En ciertas monedas fenicias, Baal es denominado Baal Schamayim o Baal del cielo, que no es otro que el Beelsamen en que Philon cree descubrir el sol mismo (3). «Cuando el calor, dice, era excesivo, las antiguas razas fenicias elevaban sus manos en dirección al sol. Este era, a sus ojos, el único dios, el Señor del cielo; llamábanle Beelsamen (4), que es, entre los fenicios el Dios del cielo, y Júpiter entre los griegos.» Vemos que en otros lugares se le llama Baalim. es decir, Baal en plural, y así como al lado del masculino Ilah o Allah hemos hallado el femenino Allat, al lado del masculino Baal encontramos también una divinidad femenina: *Baalt*, la Baaltis de los fenicios. Es posible que la concepción primitiva de las divinidades femeninas sea diferente entre las naciones semíticas y las arias, y que las formas femeninas de Allah y de Baal estuviesen destinadas sólo a expresar la energía y la actividad, o el conjunto de las actividades de la divinidad, y no un ser distinto, y menos un ser femenino. Hállase muy confirmada esta opinión (5) por una inscripción cartaginesa en la cual se vé que la diosa *Tanit* es llamada *la faz de Baal*, y por la inscripción de Eshmunazar que da a la Astarté de Sidón este epíteto «*el nombre de Baal*». Con el

(1) *Los Jueces*, VIIII, 33, IX, 4.

(2) *Los Reyes*, 1, 2, 3, 16.

(3) *Fragm. Hist. Graec.* III, 565, 5. Es imposible cambiar ἥλιον en ἥλον porque El o Kronos está citado ya anteriormente.

(4) ¿Es esta la misma divinidad que Barsamus, citado por Moisés de Choren *(Hist. arm.* I, 13) como un héroe divinizado y adorado en Siria? ¿O es Barsamus el hijo del cielo? V. Rawlinson, *Monarquías antiguas*, I, p. 116.

(5) De Vogué, *loc. cit.* p. 138.

tiempo, fué esta idea abstracta reemplazada por la de un poder femenino, y hasta por la de una mujer, y con este carácter es con el que encontramos a Baaltis adorada entre los fenicios (1), los babilonios y los asirios (2), porque el nombre de Milita en Heródoto (3), es, según Oppert, una simple corrupción de Baaltis.

Hay otra divinidad femenina, la de Ashtoreth, nombre que supone una divinidad masculina, Ashtar. Se han descubierto huellas de este dios en el Ishtar de las inscripciones babilónicas, y posteriormente en el Ashtar de los monumentos moabitas. La divinidad femenina es la que ha ocupado aquí el primer lugar; pues ha sido adorada, no sólo por los cartagineses, los fenicios y los filisteos, sino también por los hebreos (4) cuando se hacían infieles al Señor, y servían a Baal y a Astaroth (5). Los sirios la llamaban Astarté, y bajo este nombre siniestro fué conocida por los griegos y por los romanos. Cuando Jeremías habla de la Reina del Cielo (6), sólo puede aplicarse esta expresión a Astarté, o Baaltis. Hasta en la Arabia meridional hay vestigios del culto tributado a esta antigua diosa. Porque en Sana, la antigua capital del reino Himyarítico, había un suntuoso palacio y un templo consagrado a Venus (Bait Ghumdan) y se ha leído el nombre de Ashtar, en las inscripciones himyaríticas; aun hay más: este nombre está precedido, en cierto pasaje, de un verbo en la terminación masculina (7).

Otro nombre, que en su origen significa *rey*, y que debe haber servido de nombre de divinidad en las edades prehistóricas, es el *Melech* de los hebreos. Descúbresele en *Moloch*, que era adorado, no sólo en Cartago y en las islas de Creta y de Rodas, sino también en el valle de Hinnom. Vuélvesele a hallar en Milcom, el dios de los amonitas, que tenía un santuario en el monte de los Olivos; y los dioses Adrammelech y Anammelech, en honor del cual quemaban sus hijos los sefarditas, parecen ser también sólo variedades locales del mismo ídolo semítico (8).

Adonai, que en hebreo significa *mi señor*, y que en el Antiguo Testamento se aplica exclusivamente a Jehovah, vuelve a encontrarse en Fenicia como el nombre de la divinidad suprema, y, después de haber sufrido muchas transformaciones mitológicas, vienen a hacernos familiar este nombre las leyendas griegas que

(1) *Fragm. Hist. Grac.* III, 569. 25.
(2) *Idem* IV. 283, 9.
(3) Herod. I, 131, 199.
(4) *Los Reyes, XI.* 5.
(5) *Los Jueces,* II, 12.
(6) Jerem. VII, 18.
(7) Osiander, *loc. cit.* p. 472; Gildemeister, *Revista Orientalista* alemana XXIV, p. 180-181; Lenormant, *Memoria de las sesiones de la Academia de inscripciones* 1867; Levy, *Revista orient. alem. XXIV*, p. 189.
(8) *Los Reyes,* XVIII, 31.

nos cuentan la belleza de Adonis, los amores que inspira a Afrodita, y su muerte por los jabalíes de Marte.

Elyon, que en hebreo significa el Altísimo, se emplea en el Antiguo Testamento como un epíteto de Dios. Aislado, es uno de los nombres de Jehovah. Melchisedech se llama en algunas partes al sacerdote de El, Elyon, es decir, del Dios supremo.

Por otra parte este nombre no sólo se encuentra en hebreo. Hállasele también en la cosmogonía fenicia bajo la forma de Elyum, el Dios Altísimo, el Padre del Cielo, que era el padre de El. Oppert ha identificado este Elyum con el Ilinus citado por Damascius.

Otro nombre empleado en la Biblia, muchas veces junto con El, y con más frecuencia solo, como el nombre de la divinidad suprema, es el de *Shaddai*, el Poderoso. Proviene de una raíz que pertenece a la misma familia de que ha salido la palabra Shed, que significa demonio en la lengua del Talmud, y su plural Shedim, nombre que significa ídolo o falso dios en el Antiguo Testamento. Este nombre se nos presenta bajo la forma Set (1) o Sed en las inscripciones jeroglíficas. Allí, es el nombre de un dios inventado por los pastores, y uno de los sobrenombres que le dan en seguida es el de Baal. La misma divinidad Shaddai, el Poderoso, resulta que es, según una ingeniosa conjetura, una de las divinidades adoradas por los antiguos fenicios (2).

Mientras que el nombre de las divinidades citadas hasta ahora, y algunos otros además, pertenecen en comun a todas las naciones semíticas o por lo menos a las más importantes y deben por consiguiente haber existido antes de la primera separacion de estos pueblos, hay otros que son exclusivos de cada rama.

Encuéntrase entre estos, en primera línea, el nombre de Jehovah o Jahveh (3), como parece haberse pronunciado entonces. Este era,—por lo menos yo así lo creo—un nombre particular de los hebreos. Es verdad, que en un muy conocido pasaje de Lydus, se dice que Jao (4) era el nombre de Dios entre los Caldeos. Pero admitiendo que Jao fuese el mismo nombre que Jehovah o Jah (como en Hallelu-jah); ¿no puede ser que al decir Lydus «Caldeos», haya querido decir «Judíos?» Si, como sostiene Rawlinson, se encuentra el nombre de Jehovah en las inscripciones babilónicas, ya esto es otra cosa, y nos veremos obligados a admitir que tam-

(1) De Vogué, *loc. cit.*, p. 160.
(2) Bunsen. *Egypto*, IV, 221; de Vogué, *Miscelánea de arqueología,* p. 77.
(3) Theodoret., *Quœst.*, XV, *ad Exodum,* (420 A. D). καλοῦσι δέ αύτο Σαμαρεῖται ΙΑΒΕ ΙΟΥΔΑΙΟΙ δέ ΙΑΩ. (Diod. Sic, I, 94, 59, B. C.): παρά δέ τοῖς 'Ιυδαιοις Μωυσῆν τὸν 'Ιαώ ἐπικαλοῦμενον θèον χ. τ. λ.
(4) Lydus, *De Mensibus,* IV, 38, 14: Χαλδαῖοι τὸν ΙΑΩ λέγουσι ἀντί τουφῶὰ νοητὸν. τῃ Φοινίκων γλὼσσῃ χαὶ Σαβαῶθ δε πολλαχοῦ λέγεται οἵον ὁ ὑπὲρ τούς ἐπταπόλοος, τουτ έστιν ὁ δημιουργός. Bunsen, *Egipt.*, IV, 193; Renan, Sanconiaton p. 44, nota; y Diod. de Sicil. I, 94, 2.

bién este nombre se había ya fijado antes de la separación de las diferentes ramas de la raza semítica; pero hasta que este hecho esté perfectamente comprobado, sostendremos con razón que Jehovah era el nombre de la divinidad particular a los hebreos, o por lo menos, como un nombre escogido por los profetas hebreos para significar el verdadero Dios, opuesto a todos los demás dioses de la raza semítica (1).

Pero que hagamos entrar o no en la lista de los dioses comunes a todos los semitas el nombre de Jehovah, creo que tenemos testimonios suficientes para establecer lo que queríamos probar, es decir, que ha habido un período, durante el cual los antepasados de la familia semítica estaban unidos por la lengua y por la religión. Este período es muy anterior a aquel a que se remontan los recuerdos de las razas semíticas, así como los hindos, los griegos y los romanos tampoco conservan recuerdo alguno de la época en que hablaban la misma lengua y adoraban su Padre Celestial, bajo un nombre que no era sánscrito, ni griego, ni latino. Mas, por mi parte, no vacilo en calificar de período histórico esta edad prehistórica, y esto tomando la palabra en su sentido estricto. Este período, repito, tenía un carácter histórico, pues si no lo hubiese tenido, todos los hechos que nos ofrecen las lenguas y las religiones semíticas después de la separación de la raza serían ininteligibles. El hebreo, el sirio y el árabe tienen un origen común, exactamente igual que el sánscrito, el griego y el latín; y a no ser que se ponga en duda que los hindos, los griegos, los romanos y los teutones han debido sus principales divinidades y el culto que les tributaban, a un común santuario primitivo, no podremos impugnar la existencia de una religión primitiva poseída en común por toda la raza semítica, ni podremos negar que el dios Él, el Poderoso del Cielo, no ha sido invocado por los antepasados de todas las naciones semíticas, antes que lo fuese por los babilonios en Babilonia, por los fenicios en Sidón y en Tiro, por los judíos en Mesopotamia y en Jerusalén. Las enseñanzas que nos proporcionan las lenguas semíticas no se diferencian de las que nos dan las lenguas arias; la conclusión no puede de manera alguna ser diferente.

Hemos llegado al tercer grupo de lenguas, y, como espero mostrar, también de religiones; al grupo en que se funda el mundo turanio. El asunto es en extremo difícil, y os confieso que no sé si conseguiré excitar vuestro interés y vuestra simpatía en favor de las opiniones religiosas de pueblos tan extraños, y tan alejados de nosotros como los chinos, los mongoles, los samoyedos, los fineses y los lapones. Despierta en nosotros, naturalmente, un vivo interés la antigua historia de las naciones arias y semitas, porque, después de todo, somos arios por la lengua, y semitas —en cierta medida al menos— por la religión. ¿Pero qué de común tenemos con los turanios, los chinos y los samoyedos? Poco al parecer, mucho en realidad, porque se trata de nuestra humanidad. No es el color amarillento de la piel, ni lo saliente de los pómulos lo que constituye el hombre. ¡No! con sólo echar una ojeada rápida sobre los negros ojos de los chinos, notaremos que allí también hay un alma que responde a otra alma, y que el dios que tienen en su espíritu es el mismo que tenemos en el nuestro, sea cualquiera la dificultad de su lenguaje religioso y la imperfección de su culto.

(1) Lobeck *Aglaophamus*, p. 461. Rawlinson me ha manifestado que duda si la palabra Yaha, que se encuentra usada en sentido de Dios en la inscripción asiria, pertenecía propiamente a las lenguas de la Asiria. Cree que este término podría muy bien haberse tomado de la Siria y adoptado después como tantos otros términos extraños.

Si tomamos la religión de la China como el tipo primitivo del culto turanio, la cuestión es saber si podemos encontrar en la lengua china algunos nombres de la divinidad que se hallen también en las religiones y en las mitologías de las otras tribus turanias, como las de los manchúes, mongoles, tártaros y fineses. Confieso que, teniendo en cuenta el carácter movible y flotante de las lenguas turanias, considerando además el largo intervalo de tiempo que ha debido mediar entre la aparición de la lengua y la de la religión china y los desenvolvimientos graduales e imperfectos de las otras razas turanias, no tenía mucha esperanza de encontrar en las tradiciones religiosas del vasto mundo turanio algunos de estos nombres, transmitiéndose de edad en edad y de nación en nación, como Diauspitar, por ejemplo, entre los arios, El y Baal entre los semitas. No es ésta, sin embargo, una razón para no buscar los nombres de esta clase que se encuentran en chino, en mongol y en turco, y menos para despreciarlos por indiferencia o incredulidad, bajo pretexto que la coincidencia aquí —cosa muy natural—, no es tan patente y completa como en los nombres semíticos y arios de la divinidad. Hay en las investigaciones de este género diferentes grados de certeza; pero el que desee llegar a tocar tierra no debe temer zambullirse alguna vez, y el que desee subir la escala debe comenzar por el primer peldaño. Las coincidencias entre el vocabulario religioso de la China y de las restantes lenguas turanias no es seguramente tan sorprendente como entre el griego y el sánscrito, o entre el hebreo y el fenicio; pero son tales que no pueden ser despreciadas por los *zapadores* de la ciencia moderna.

Ya recordaréis que la religión popular de la antigua China consistía en el culto a espíritus múltiples, a fuerzas, y casi podríamos decir, a nombres. Estos eran los de las fuerzas más notables de la naturaleza, de aquellas a que se atribuye una influencia benéfica o maléfica sobre la vida del hombre. Encontramos, en China, la creencia en los espíritus del cielo, del sol, de la luna, de las estrellas, de la tierra, de las montañas, y de los ríos, sin contar

aquí en la de los espíritus de los muertos. En China, donde se echa de ver siempre una marcada tendencia hacia el orden y la regularidad, se ha formado una especie de sistema religioso por la distinción entre dos poderes, activo el uno, pasivo el otro, el uno macho, el otro hembra: estos dos poderes abrazaban todas las cosas; y hasta los hombres más ilustrados los consideraban como infinitamente superiores a la muchedumbre de los demás espíritus. Estos dos poderes se hallan en el fondo de todo ser, de toda cosa, porque todo es doble en la naturaleza, y han sido identificados muchas veces con el cielo y la tierra. Sin embargo, podemos ver claramente que el espíritu del Cielo ocupaba desde un principio una posición más elevada que el espíritu de la Tierra. Sólo en los libros históricos, en el Schu-King (1), es donde nos cercioramos que el Cielo y la Tierra eran justamente el padre y la madre de todas las cosas. En la poesía más antigua, el Cielo es a la vez el padre y la madre. Este espíritu del Cielo es conocido en China bajo el nombre de Tien, y en todos los lugares que en las otras religiones encontraríamos el nombre de la divinidad suprema—sea Júpiter o Allah—en chino encontramos el nombre de Tien o Cielo. Este *Tien,* en el Diccionario imperial de Kanghe, significa el Grande, aquel que reina en las alturas, el que regula todo lo que pasa en las regiones inferiores. Vemos, en efecto, que *Tien,* primitivamente el nombre del Cielo, ha pasado en chino por casi todas las fases que pasó el nombre ario Dyaus, que también significa Cielo, y que atravesó en la poesía, la religión, la mitología y la filosofía de la India y de la Grecia. El signo que en chino representa *Tien* está compuesto por otros dos, de los que el uno significa *grande,* y el otro quiere decir *uno.* Por consiguiente, el Cielo era considerado como el *Unico,* como sin igual en su grandeza y elevación. Recuerdo haber leído en un libro chino: «No habiendo más que un Cielo, ¿cómo puede haber muchos dioses?» En realidad, la creencia en *Tien,* el Espíritu del Cielo, sería como el fondo y la sustancia del vocabulario religioso de los chinos. «El glorioso Cielo, se lee por doquiera, es llamado grande; os acompaña a todas partes; el glorioso Cielo es llamado también el luminoso, y se extiende sobre vosotros por esparcidos que estéis». *Tien* es siempre llamado el primitivo fundador de todas las cosas, el ser más alto. Llámase el gran obrero, porque ha creado todas las cosas lo mismo que el alfarero fabrica un utensilio de tierra. Los chinos hablan también de los decretos y de la voluntad del Cielo, de los *pas* del Cielo o de la Providencia. Los sabios que instruyen

(1) En el Schu-King (3, 11), Tian es el llamado Shang-Tien, o el alto Cielo, que es sinónimo de Shang-te, el Alto Espíritu, otro nombre de la divinidad también muy generalizado. Los discípulos de Confucio no hicieron nunca imagen alguna de Shang-te, pero los taosse representan su Shang-te bajo la forma humana. (Medhurst, *Investigaciones,* p. 46).

al pueblo son enviados por el Cielo, y hasta Confucio pasa por haber sido enviado para despertar el mundo. El mismo Confucio, en su decaimiento a la vista de la poca fe que inspira, no tiene otro consuelo y se conforta con decir: «El Cielo me conoce». Resulta de muchos pasajes que, para Confucio, Tien, o el Espíritu del Cielo, era la divinidad suprema: resulta además que Confucio consideraba las otras divinidades del vulgo, los espíritus del aire, de las montañas y de los ríos lo mismo que los espíritus de los muertos, casi de la misma manera que Sócrates juzgaba a las divinidades mitológicas de la Grecia. Así es que, preguntado en cierta ocasión de qué modo debía servirse a los espíritus, respondió: «Si no somos capaces de servir a los hombres ¿cómo hemos de serlo para servir a los espíritus?» Y en otra ocasion dice con su lenguaje conciso y vigoroso: «Respetad los dioses y tenedlos a distancia» (1).

Tócanos ahora examinar si se encuentran algunos vestigios de esta creencia en un Espíritu supremo del Cielo en las otras ramas de la familia turania, entre los manchúes, los mongoles, los tártaros y los fineses o lapones. Como en los dialectos turanios hay muchos nombres para decir *Cielo,* no es absolutamente necesario que encontremos en ellos el mismo nombre que hemos hallado en chino; sin embargo, si se encontrase algún rastro de este nombre, entre los mongoles y los tártaros, nuestro argumento sería seguramente mucho más sólido. Esto es al menos lo que sucede en toda investigación de mitología comparada. Si en la India, la Grecia, la Italia y la Germania hallamos las mismas concepciones, los mismos mitos, las mismas leyendas, seguro que hay alguna presunción en favor de la comunidad de su origen, aunque nada más. Pero si hallamos dioses y héroes que llevan el mismo nombre en la mitología de los Vedas y en la de Grecia, Roma y Germania, estamos ya entonces en un terreno firme. Tenemos a la vista realidades incuestionables, y el único cuidado que nos resta, es el de explicarlas y dar cuenta de ellas. No obstante, en la mitología turania, no es fácil reunir hechos de esta naturaleza. A excepción de la China, sabemos muy poco de la antigua historia de las razas turanias, y lo que sabemos de su estado actual, lo debemos las más de las veces a observadores prevenidos. Además, su antiguo paganismo ha sido casi eclipsado por el brillo de las otras religiones; del budhismo, del mahometismo, del cristianismo. Consultando, empero, las relaciones de los viajeros más dignos de fe que han recorrido el Asia central y septentrional, y principalmente las observaciones tan concienzudas de Castren, nos vemos obligados a reconocer algunas coincidencias patentes en las insignificantes nociones que poseemos sobre la religión de

(1) Medhurst, *Contestación* al Dr. Boon, p. 32.

las tribus tongusas, mongólicas, tártaras y finesas. Por todas partes encontramos un culto a los espíritus de la naturaleza y de los difuntos, si bien detrás y sobre este culto se eleva la creencia en un espíritu superior, conocido bajo diferentes nombres, llamado unas veces el Padre, otras el Antiguo, otras, en fin, el Creador y el Protector del mundo, mas considerado en todas partes como residente en el Cielo. Los historiadores chinos son los únicos escritores que nos dan algunas reseñas sobre el período primitivo de algunas tribus turanias, principalmente sobre la de los hunos a los que llaman *Hiongnu* y la de los turcos a quienes llaman *Tukiu.* Cuentan que los hunos adoraban al sol, la luna, los espíritus de los difuntos, del Cielo y de la Tierra (1), y que sus sacerdotes, los *Shamans,* tenían cierto dominio sobre las nubes y el poder de hacer que nevase, granizase, o lloviese y el de desencadenar los vientos (2)

Menandro, un historiador bizantino, refiere que en su tiempo los turcos adoraban al fuego, al agua y a la tierra, pero que al mismo tiempo creían en un dios creador del mundo y le sacrificaban camellos, bueyes y carneros.

Poco después, algunos viajeros de la Edad Media tales como Plano Carpini y Marco Polo, nos dan algunos detalles y nos cuentan que las tribus mongolas tributaban un culto religioso al sol, al fuego y al agua, pero que también creían en un dios poderoso y temible que llamaban Natigay o Itoga.

En los tiempos modernos, la principal fuente en que se puede beber es en las relaciones de Castren, que tenía ojos para ver y oídos para oír, lo que muy pocos entre los demás viajeros han podido ver o comprender. Hablando de las tribus tongusas, dice: «Adoran éstas al sol, la luna, las estrellas, la tierra, el fuego, los espíritus de las selvas, los ríos y ciertos lugares sagrados, y hasta imágenes e ídolos; mas a pesar de esto, abrigan cierta creencia en un ser supremo, al que llaman *Bauga*» (3). «Los samoyedos, dice en otro lugar, adoran ídolos y diferentes seres de la naturaleza, pero profesan siempre una creencia en un poder divino más elevado, al que llaman *Num*».

Esta divinidad, llamada *Num,* lleva también entre los samoyedos el nombre de *Juma* (4), y es la misma que en la tan importante mitología finesa se conoce con el nombre de *Jumala.* La mitología de los fineses ha sido más completa y cuidadosamente conservada que la de las otras razas altaicas, y en sus antiguas epopeyas, que durante siglos han sido transmitidas oralmente de generación en generación y no han sido sino muy tarde

(1) Castren, *Lecciones de mitología finesa,* p. 2.
(2) id. id. id. p. 36.
(3) ¿Es éste el "bog" dios, de los rusos?
(4) Castren, loc. cit., p. 13.

recopiladas en poemas escritos, encontramos descripciones magníficas de Jumala, la divinidad del Cielo. *Jumala* significaba primitivamente el Cielo. Derívase esta palabra, como ha probado Castren (p. 24), de *Juma,* tormenta, y *la,* lugar, y significa, por consiguiente, el lugar de las tormentas, el Cielo. Luego se empleó para significar el cielo mismo, después para expresar el dios del cielo, y por último para designar los dioses en general. El mismo nombre, pero modificado según las leyes fonéticas particulares a cada lengua, se encuentra entre los lapones (p. 11), los estonios, los sirios, los circasianos y los votyaks (p. 24). Podemos seguir el desarrollo y las modificaciones de esta divinidad celeste, según conseguimos sorprender acá o allá alguna huella del pensamiento religioso de estas tribus altaicas. Una vieja samoyeda, a quien Castren preguntaba (p. 16) si alguna vez oraba, respondió: Todas las mañanas salgo de mi morada, me inclino delante del sol y digo: «Cuando te levantas tú me levanto yo también»; y todas las tardes: «Cuando te acuestas, me acuesto yo también en mi lecho». Esta era su oración, éste era tal vez todo su culto, toda su religión. Oración muy grosera en nuestro sentir, pero no a los ojos de esta anciana, porque merced a aquélla, sus ojos se elevaban dos veces al día de la tierra al cielo; esta oración implicaba para ella esto: que su vida terrestre dependía de una vida más elevada; esto imprimía a su miserable existencia algo de divino. Evidentemente nuestra anciana estaba orgullosa de su oración, porque añadía con cierto aire de dignidad: «Hay salvajes que nunca dicen sus oraciones de la mañana ni de la tarde».

En el caso que precede, la divinidad del cielo era asimilada al sol: en otros lugares hallamos que Jumala es concebido como la divinidad del mar. Paseando una tarde en compañía de un marino samoyedo por las riberas del mar polar, Castren le preguntó qué era Num (es decir Jumala). Sin vacilar un momento, mostrándole el viejo marino la mar sombría, le respondió: «Hele ahí».

En otro lugar, Jumala es considerado como el dios del aire e invocado de la manera siguiente (p. 21):

«Viste con sus arneses tus caballos, Jumala, tú que eres señor del aire. Pon a la carrera tus corceles. Haz que vuele el trineo de los brillantes colores, pasando a través de nuestros huesos, de nuestra carne que palpita y tiembla, a través de nuestras rotas venas. Junta después la carne y los huesos, une más fuertemente las venas a las venas. Haz que nuestros huesos sean de plata y que el oro corra a torrentes por nuestras venas».

En todos estos casos la divinidad invocada es la misma, la divinidad del cielo, Jumala; mas es su carácter tan vago, que es difícil averiguar con certeza si éste es el dios del cielo, del sol, del mar, del aire, o si es sólo una divinidad suprema, revelándose bajo estos diversos aspectos de la naturaleza.

Pero es natural que me preguntéis: ¿hay alguna semejanza

entre el nombre de esta divinidad y el dios chino del Cielo, el dios *Tien?* El culto común de Jumala puede ya probar una especie de concentración religiosa entre las diferentes naciones altaicas del Asia septentrional, pero no que haya habido antes de los tiempos históricos comunidad de culto entre estas diferentes naciones y los antiguos habitantes de la China. Es verdad que el *Tien* de los chinos, con su triple sentido de cielo, de dios del cielo, y de dios en general, es exactamente igual al Jumala de los turanios septentrionales; pero exigimos todavía más: querríamos hallar rastros del mismo nombre de la divinidad china entre los mongoles y los tártaros, como hemos hallado el nombre de Júpiter a la vez en la India y en Italia, y el nombre de El en Babilonia y Palestina.

Pues bien: recordemos que el chino es una lengua monosilábica y que los dialectos turanios posteriores han entrado en el período de aglutinación, es decir, que usan de los subfijos derivativos, y descubriremos sin gran dificultad las huellas de la palabra china *Tien*, con todas las significaciones que afectaba, por lo menos entre algunas razas turanias de las más importantes. En la lengua mongola encontramos Teng-ri (1), palabra que significa en primer lugar cielo, en segundo, dios del cielo, en tercero, dios en general, y por último, espíritu o demonio, bueno o malo.

Ya comprenderéis la importancia de este descubrimiento, que presta a la tesis que sostengo el más firme apoyo. Si no hubiésemos hallado que se daba el mismo nombre a la divinidad suprema en los himnos de los Vedas y en las oraciones de las sacerdotisas de Dodona, no hubiésemos adquirido la certeza de que había habido en su origen, por ambas partes, la misma concepción de una personalidad divina adorada mucho antes que los hindos entrasen en la India, y que las palomas se abrigasen en las encinas de Dodona. La misma observación es aplicable al chino Tien y al mongol Teng-ri. Pero aún hay más. Gracias a una feliz casualidad, la palabra turania Teng-ri, puede remontarse desde el mongol moderno a una época muy antigua. En el relato que nos hacen los escritores chinos de la historia primitiva de los hunos, dicen que el título dado por éstos a sus jefes, era el de *Tangli-Kutu* (o *Chen-ju*) (2). Este *Tangli-Kutu* significaba en su lengua Hijo del cielo, y notaréis que este mismo nombre se da aun hoy al emperador de los chinos (3). Aquí no quiere decir Hijo del cielo, sino emperador por la gracia del cielo. En la actualidad, el título chino es Tient-tze, que responde, como veis, al Tangli-Kutu de los hunos. De todo lo cual concluimos que el *Tang-li* de los hunos, el

(1) En turco *Tangri.*
(2) Schott *Las lenguas de la familia altaica,* p. 9.
(3) Schott, *Literatura china,* p. 63.

Teng-ri de los mongoles y el *Tien* de los chinos, no son más que un solo y mismo nombre.

Además, las reseñas históricas que los chinos nos dan sobre los Tukiu, los antepasados de los turcos, nos muestran que éstos adoraban los espíritus de la tierra, y que llamaban a estos espíritus Pu-Teng-i-li. La primera de estas sílabas debió significar tierra, y en las otras tres, *Teng-i-li,* volvemos a encontrar el *Teng-ri* de los mongoles; sólo que aquí, después de tanto tiempo, ya no significa el cielo, ni el dios del cielo, sino los dioses y espíritus en general. Encontramos una filiación de sentido análogo en la palabra yakuta moderna *Tangara*: significa el cielo y Dios, pero entre los cristianos convertidos de la Siberia, se emplea también para significar los santos. Al rengífero salvaje llámasele en yakuta, rengífero de Dios, porque vive en plena libertad, o porque sólo Dios cuida de él.

Aquí también tenemos un testimonio igual al que nos ha permitido establecer la unidad de la religión aria y la de la religión semítica primitivas; tenemos un nombre común, y este nombre dado a la divinidad suprema, nos ha sido conservado en la lengua monosilábica de la China y en los dialectos de la misma familia, aunque sean aglutinantes, de importantes tribus turanias del norte. Hallamos en estas palabras, no sólo una vaga semejanza de sonido y significación, sino que observando su desarrollo en chino, en mongol, y en turco, resulta que es posible descubrir entre éstas las huellas de su identidad orgánica. En todas partes comienza esta palabra con el sentido de cielo, después se eleva a la significación de Dios y por último desciende a la significación de dioses y de espíritus. Estos cambios de sentido sufridos por dicha palabra siguen una línea paralela con las modificaciones sufridas por las religiones de estos pueblos; religiones que lo mismo en China como en las demás partes combinaban el culto a numerosos espíritus con la creencia en una divinidad celeste suprema.

Si nos dejamos guiar por simples semejanzas de sonido o de significación, sería fácil por ejemplo, referir el nombre dado por los samoyedos a la divinidad suprema, *Num* —el mismo que *Juma* (*la*) de los fineses—, al que en lengua tibetana significa Dios, *Nam.* Este sería un punto muy importante, porque nos ayudaría a establecer una identidad original entre las religiones de las ramas turanias septentrionales y meridionales. Pero antes de averiguar los antecedentes de esta palabra tibetana, antes de conocer, como ya he dicho, su formación y crecimiento orgánicos no podemos servirnos de la afinidad que acabamos de indicar.

Si volvemos por un momento a los espíritus secundarios, en los cuales creían en China las masas populares, veremos asimismo que también éstos se parecen a aquéllos en que creían las tri-

bus turanias del norte. Estos espíritus, llámanse *Shin* (1) en chino, nombre que se da a todo poder, a toda influencia invisible, pero cuyos efectos son sensibles en el universo. Algunos *Shins* o espíritus son objeto de un culto real, proporcionado a su dignidad; otros inspiran sólo un temor reverente. Los espíritus malos son arrojados y ahuyentados por exorcismos; y hay tantos espíritus, que parece imposible fijar el número exacto de ellos. Las principales categorías (2) son: la de los espíritus celestes (tien-shin), la de los terrestres (ti-ki), la de los espíritus de los antepasados (jin-kwei), y éste es el orden de dignidad, el orden (3), en cierto modo, jerárquico, en que se los clasifica. Entre los espíritus celestes (tien-shin) hallamos los del sol, la luna y las estrellas, los espíritus de las nubes, del viento, de la tempestad y de la lluvia; entre los espíritus terrestres se cuentan los de las montañas, los de los campos, los de los alimentos, los de los árboles y los del año; entre los espíritus de los muertos se hallan los de los emperadores, los de los sabios y demás bienhechores de la humanidad, que deben ser honrados por toda la nación, mientras que cada familia tiene sus propios manes que son tratados con especial respeto y honrados con un gran número de ritos supersticiosos (4).

El sentimiento religioso de las tribus turanias septentrionales lleva impreso el mismo carácter; sólo que no ofrece este sistema de minuciosas distinciones y de reglamentos complicados en que se complace el genio de la China. Hemos visto que los samoyedos creían en un dios supremo, que llamaban *Num*, pero Castren, que ha vivido entre ellos tanto tiempo, nos dice: «Las principales dilleva impreso el mismo carácter; sólo que no ofrece este sistema vinidades invocadas por sus sacerdotes y sus encantadores, los Shamas, son las que ellos denominan Tadebejos (5). Son espíritus invisibles que habitan en el aire, en la tierra, en el agua y en toda la naturaleza. Oí a varios samoyedos decir que no había más que espíritus de muertos, pero otros los consideraban como una clase de divinidades secundarias».

El mismo sabio nos dice (p. 10) que «la mitología de los fineses abunda mucho en nombres de divinidades. Cada objeto natural tiene su genio llamado *Haltia*, que es considerado como el creador y el custodio de este ser. Estos espíritus no están exclusi-

(1) Medhurst, Respuesta, p. 11.
(2) id. id. p. 21.
(3) id. id. p. 22. Los espíritus del cielo son llamados *Shin*, los de la tierra *Ki*. Cuando los hombres mueren, sus almas errantes, sus espíritus, se llaman *Kwei*.
(4) Medhurst, *Respuesta*, p. 43. Los grandes sacrificios son ofrecidos sólo a Te o Shang-te, el mismo que Tien. Los cinco Te que se acostumbraban a unir a Shang-te, en el gran sacrificio, no eran otra cosa que las cinco facultades o potencias de Shang te personificado.
(5) Castren, Mitología finesa, p. 122.

vamente unidos a objetos particulares, y son libres para entenderse por todas partes; tienen un cuerpo, un alma y una personalidad bien definida. Su existencia no depende de la del objeto a que están unidos, porque si bien no hay nada en la naturaleza que no tenga su genio, éste no está limitado a un solo objeto sino que abraza la clase, el género completo. Este fresno, esta piedra, esta casa, tienen su genio propio; pero este mismo genio preside en cierto modo a todos los fresnos, a todas las piedras y a todas las casas».

Nos basta traducir las precedentes líneas al lenguaje de la lógica, para comprender lo que aquí, como doquiera, sucede en el desarrollo de las ideas religiosas y de los nombres mitológicos. Lo que llamamos concepción general o lo que se ha llamado otras veces «essentia generalis», la especie árbol, piedra, casa, etc., es lo que los fineses y samoyedos llaman genio, el *Haltia*, el *Tadebejo*, y lo que los chinos denominan *Shin*. Nosotros podemos hablar sin esfuerzo alguno de la «*essentia generalis*»; mas para un espíritu sin cultura, ésta es una idea muy ardua. Es necesario que subsista algo sustancial o individual, cuando se habla de una colección, de un bosque, de una porción de días o de un año, y en este período de transición en que se pasó de las concepciones individuales a las generales, de lo tangible a lo inteligible, de lo concreto a lo abstracto, la sombra, el fantasma o el espíritu del bosque, del año, de las nubes, del relámpago, tomó posesión del espíritu humano; y se formó una clase de seres que nos son presentados bajo el nombre de divinidades en la religión y en la mitología del mundo antiguo.

También el culto de los espíritus de los antepasados es común a los chinos y a las razas turanias del norte. Doy poca importancia a este hecho, porque esta especie de culto es quizá la que está más extendida por todo el mundo. Es, sin embargo, importante consignar que también sobre este punto, que siempre se ha considerado como eminentemente característico de la religión de los chinos, no hay tampoco diferencia alguna entre éstos y las tribus del Asia septentrional. Un gran número de tribus finesas y altaicas, dice Castren (p. 119), abrigan la creencia de que la muerte, cuyo pensamiento les aterroriza, no destruye enteramente la existencia individual. Y aun los que no creen en la vida futura, practican ciertas ceremonias que prueban su fe en la existencia de los difuntos aun más allá de la muerte. Toman alimentos, vestidos, bueyes, cuchillos, eslabones, calderas y trineos, y depositan estos objetos sobre sus tumbas. Aun hay más: si se les pregunta de una manera apremiante, confiesan que lo hacen para que los muertos cacen, pesquen y se batan como lo hacían en esta vida. Los lapones y los fineses admiten que el cuerpo se descompone, pero creen que a su muerte se les da un nuevo cuerpo en el otro mundo. Hablan otros de los muertos como fantasmas o espíritus, que unas

veces se quedan sobre sus tumbas, otras recorren el reino de la muerte, y otras, en fin, se pasean por toda la tierra, principalmente durante la oscuridad de la noche, y durante las lluvias y las tempestades. Anúnciase al hombre en el silbido del viento, en el ruido de las hojas, en el crepitar del fuego y de otras mil maneras. Son invisibles a los mortales ordinarios, pero los encantadores o *shamans*, pueden verlos y aun adivinar sus pensamientos. Lo raro es que en general estos espíritus pasan por malos, y los peores de entre ellos, son, según la creencia vulgar, los de los sacerdotes muertos (p. 123). Estos espíritus quitan el sueño, envían las enfermedades y el infortunio, y turban la conciencia de sus parientes. Se hace lo posible por estar lejos de ellos. Cuando sacan el cuerpo de la casa, se arroja una piedra colorada, como un hechizo que debe evitar su regreso. Las ofrendas de pan y demás objetos que se colocan sobre las tumbas, son muchas veces interpretadas como medidas tomadas para quitar al muerto todo pretexto para buscar por sí mismo estos objetos. Entre los tchiwachos, cuando el hijo hace un sacrificio al espíritu de su padre, pronuncia la siguiente invocación: «Nosotros te honramos con una fiesta; mira: aquí tienes pan y todo lo demás que puedes necesitar, no vengas, pues, a importunarnos, no te aproximes a nosotros». (p. 122).

Es una creencia muy general la de que el muerto, si no se le hacen ofrendas, se venga del abandono en que se le ha dejado, enviando enfermedades y otras calamidades. Los antiguos hiongnu o hunos, sacrificaban a los prisioneros de guerra sobre la tumba de sus jefes; porque los shamanes decían que no podía apaciguarse de otro modo la cólera de los espíritus. Los hunos celebraban sacrificios regulares en honor de los espíritus de sus antepasados. Una de sus tribus, los topas, que había emigrado de la Siberia al Asia central, enviaba a las tumbas de sus abuelos embajadores con ofrendas. Estas tumbas estaban rodeadas de altas empalizadas para impedir a los vivos la entrada, y a los muertos la salida. Algunas de estas tumbas estaban magníficamente adornadas, y concluyeron por tomar, principalmente en China, las proporciones de grandes templos donde se tributaba un verdadero culto a los espíritus de los muertos (1). Todo esto se verifica lenta y gradualmente; comiénzase por depositar una flor sobre una tumba, y se concluye por adorar los espíritus de los emperadores muertos (2), como iguales al espíritu supremo, de Hang-te o Tien, y como ocupando un rango muy superior al de los demás espíritus o Shin. La diferencia que separa el ceremonial minucioso de la China del culto doméstico de los fineses y lapones puede parecer a primera vista muy profunda; pero si nos remontamos por una y otra parte todo lo posible, veremos que en un principio eran muy análogas estas creencias religiosas. Primeramente es un sencillo e inocente culto al cielo, después se extiende con el espíritu de los que lo practican, llega un momento en que imprime al alma un rápido vuelo, la lleva de horizontes en horizontes, y la conduce a una creencia superior, a la creencia en el infinito. Viene, en segundo lugar, la fe en los espíritus, en los poderes inmortales, fe que satisface las más naturales necesidades, las más apremiantes del instinto religioso, que proporciona a la imaginación el alimento que le conviene, y a la poesía primitiva asuntos generales. Finalmente, la creencia en los espíritus de los antepasados, es la que implica —tenga o no conocimiento de ello, y sea bajo una forma espiritual o material—, uno de los principios vitales y esenciales de toda religión, el principio de la inmortalidad.

(1) Cuando moría un emperador, al cual se le erigía un templo, o se trazaba sobre una placa una inscripción en su memoria, se le llamaba *Te*, (Medhurst, *Investigaciones*, p. 75).
(2) Medhurst, *Investigaciones*, p. 45.

Permitidme resumir brevemente, al concluir, los resultados de esta lección.

Hemos hallado, primeramente, que hay una relación natural, estrecha, entre la lengua y la religión; y que, por tanto, la clasificación de las lenguas se aplica igualmente a las religiones de la humanidad.

Hemos hallado, en segundo lugar, que había una religión aria primitiva, común a todos los arios antes de su separación; una religión semítica, común a todos los semitas, y una religión turania, profesada antes de su escisión, por los chinos y los demás pueblos turanios. En suma, hemos hallado tres antiguos centros de religión, como habíamos encontrado tres antiguos centros de lenguaje, y hemos establecido de este modo una base histórica, sólida y segura, sobre la que puede establecerse una clasificación científica de las principales religiones del mundo.

IV.

DE LA INTERPRETACION DE LAS RELIGIONES ANTIGUAS

Me he propuesto, ante todo, mostraros en qué sentido es posible un estudio realmente científico de la religión, de que materiales disponemos para llegar a un conocimiento serio de las principales religiones del mundo, y los principios según los cuales pueden ser clasificadas estas religiones. Quizá hubiesen preferido algunos de mis oyentes penetrar desde luego en los antiguos templos para contemplar en ellos los ídolos y descubrir, si fuera posible, algunas de las ideas fundamentales de las que han sido expresión los sistemas religiosos de la antigüedad. Mas para explorar con aprovechamiento estas ruinas, sean del orden que quiera —de piedras o de ideas—, es necesario saber dónde y cómo se debe mirar. La mayor parte de los que tratan de historia de las religiones antiguas, nos pasean como a través de un vasto museo en el que las estatuas antiguas y modernas, los aparatos para los cultos orientales y europeos, los originales y las copias están aglomerados sin orden ni concierto, y de este viaje del espíritu se vuelve sin traer más que confusión y decaimiento. Ha visto en el camino muchas cosas, pero sólo ha sacado de ello un provecho muy mezquino. Vale más, antes de entrar en estos laberintos, reflexionar algunas horas sobre lo que debemos mirar con atención y lo que debemos mirar con indiferencia; y si en estas lecciones preliminares conseguimos este objeto, ya veréis después que no ha sido este tiempo perdido.

Habréis, sin duda, notado que en estas lecciones de introducción, me he abstenido rigurosamente de entrar en el dominio de lo que llamo teología teórica en oposición a la teología comparada. La teología teórica, o como se suele llamar, la filosofía de la religión, tiene su lugar, según yo entiendo, después y no antes de la teología comparada. Confieso mi convicción de que el estudio de

la teología comparada, producirá, en relación a la teología teórica, la misma revolución que el estudio de la filología comparada ha producido en lo que suele llamarse la filosofía del lenguaje.

Ya sabéis que, cuando el método comparativo arrojó nueva luz sobre la historia de las lenguas, hubo necesidad de rehacer completamente todas las especulaciones sobre la naturaleza del lenguaje, sobre su origen, desenvolvimiento, crecimiento natural y su fatal decadencia. Esto es lo que sucederá un día, estoy convencido de ello, con las investigaciones filosóficas de que son objeto la religión, su naturaleza, su origen y su desenvolvimiento. No quiero con esto decir que todas las especulaciones hechas hasta el día sobre estas materias sean completamente inútiles. El *Cratilo* de Platón, y aun el *Hermes* de Harris, no han perdido por completo su valor después de la obra de Grimm y Bopp, de Humboldt y de Bunsen, pero creo que los filósofos que se entregan a las especulaciones sobre el origen de la religión, sobre las condiciones psicológicas de la fe, escribirán en adelante con más circunspección, y abandonarán en parte esa seguridad dogmática que ha distinguido hasta hoy a todas las especulaciones sobre filosofía de la religión, sin exceptuar las de Schelling y Hegel. Antes de la geología era fácil imaginar mil teorías sobre el origen de la tierra; antes de la glosología se podían fácilmente sostener mil tesis sobre el origen del lenguaje. No es lo mismo hoy que los hechos han ocupado el lugar de aquellas teorías, hoy que aquellos que han consagrado todos sus esfuerzos y trabajos a estudiar los *debris* (1) de la tierra y los lechos del lenguaje, no abordan sino con cierta repugnancia y con suma discreción el gran problema de los orígenes.

Esto explica lo bastante, porque en estas lecciones de introducción me he contenido en los estrechos límites de donde alguno de mis oyentes hubiera querido verme salir. Y, puesto que me resta sólo una hora, me esforzaré en hacer de ella el mejor uso posible, dedicándola toda a tratar un punto que aún no he tocado: me refiero al sentido con que conviene estudiar e interpretar las religiones antiguas.

No hay de seguro un juez que, teniendo en su presencia al más culpable de todos los hombres, le trate como la mayor parte de los historiadores y de los teólogos han tratado a las religiones de la humanidad. Ante todo acto de la vida de sus fundadores, que muestra que éstos sólo eran hombres, se apoderan de él coléricos y le juzgan sin clemencia; toda doctrina que no está cuidadosamente protegida contra las interpretaciones malévolas, es interpretada lo más desfavorablemente posible; todo detalle de cualquier culto que difiere de nuestro modo de servir a Dios, es tratado de ridículo y despreciable. Y no es esto, por cierto, el resultado de un puro accidente, una cosa casual, sino el efecto de un sistema, ¿qué digo de un sistema? el efecto de ese sentimiento del deber que lleva al abogado a ver en su cliente un ángel y un demonio en su adversario. Este sistema ha conducido fatalmente a una gran injusticia, a errores extraños sobre el carácter real y la verdadera tendencia de las antiguas religiones del mundo; y por una consecuencia inevitable, se han cometido grandes errores acerca de los caracteres que distinguen al cristianismo de las demás religiones de la humanidad, y que aseguran a su fundador un lugar aparte en la historia, muy por encima de Vasishtha, de Zoroastro y de Budha, de Moisés y de Mahoma, de Confucio y de Lao-Tse. Despreciando contra toda justicia las demás religiones, hemos colocado la nuestra en un punto de vista y en una situación que su fundador no deseaba seguramente: la hemos aislado violentamente del medio sagrado en que tiene su lugar; hemos ignorado o aparentado ignorar los diversos medios de que Dios se valía para hablar a nuestros padres por boca de los Profetas, y en vez de reconocer en el cristianismo una religión que ha venido en la plenitud de los tiempos como el coronamiento de los deseos y de las esperanzas del mundo entero, hemos llegado a considerar su advenimiento como un hecho aparte, como un fenómeno aislado, como el solo anillo que no se une a este encadenamiento regular y continuo que puede con razón llamarse el gobierno de Dios en el mundo. El mal va más lejos aún; hay gentes que, por pura ignorancia de las antiguas religiones de la humanidad, han adoptado una doctrina menos cristiana por cierto, que todas las que se hallan en dichas religiones: esta doctrina consiste en admitir que todas las naciones de la tierra, antes del advenimiento del cristianismo, estaban indefectiblemente condenadas y abandonadas por el Padre común, que no poseían ningún conocimiento de Dios, que no tenían esperanza alguna de salvación. Aunque el estudio comparado de las religiones del mundo no diese otro resultado que desterrar de todo corazón cristiano esta herejía sacrílega y hacer que brille en toda la historia de la humanidad la eterna sabiduría y el amor de Dios a todas sus criaturas, no sería estéril este estudio. Hemos aprendido a hacer justicia a la poesía antigua, a las instituciones políticas, a la legislación, a los sistemas filosóficos y a las obras de arte de naciones que difieren de nosotros desde muchos puntos de vista; hemos llegado también a apreciar hasta los comienzos, hasta las primeras tentativas hechas en todas las esferas de la actividad intelectual, y la historia antigua de este modo consultada, nos ha proporcionado, a mi juicio, datos y enseñanzas que no hubiéramos podido encontrar en otra parte. Sabemos admirar los templos de la antigüedad en Egipto, en Babilonia, en Grecia, contemplamos extasiados las estatuas de Fidias, y sólo cuando emprendemos el estudio de las concepciones religiosas de que han

(1) En francés en el original.

sido expresión los templos de Minerva y las estatuas de Júpiter, es cuando se despierta en nosotros la compasión o la ira; tratamos a estos dioses como a puros ídolos, vanas imágenes, y colocamos a sus adoradores —Pericles, Fidias, Sócrates y Platón—, entre los idólatras. No es que yo niegue que las religiones de los babilonios, de los egipcios, de los griegos y de los romanos, hayan estado llenas de imperfecciones y errores, sobre todo en su último período; pero sí sostengo que el mero hecho de haber tenido una religión, cualquiera que fuese, eleva a estos pueblos a más altura, y los aproxima a nosotros más que todas sus obras de arte, más que toda su poesía, más que toda su filosofía. Ni este arte, ni esta poesía, ni esta filosofía hubieran sido posibles sin religión; y si queremos despojarnos de preocupaciones y apreciar las cosas como en otras esferas de la vida, con amor y caridad, nos sorprenderá el nuevo mundo de belleza y de verdad que, semejante al azul de un cielo de primavera, surgirá ante nosotros de las nubes en que aún están envueltas las antiguas mitologías.

Podemos hablar libremente y sin temor, podemos atrevernos a ser caritativos. Tiempo hubo en que esto no era posible. Tiempo hubo en que el mundo se figuraba que la verdad, sobre todo la verdad más alta, la verdad religiosa, sólo podía conquistar las almas por un celo extravagante y ciego, por el hierro y por el fuego. En aquel tiempo era necesario derribar los ídolos, destruir los altares y hacer pedazos a sus adoradores. Mas llegó un día en que hubo necesidad de volver la espada a la vaina. Y si, aún después de esta fecha, quedó por realizar alguna obra y librar algún combate exigido por el celo ardiente de los apóstoles y de los mártires, ese tiempo ha pasado también a la hora presente; la conquista está acabada, y tenemos ya lugar para reflexionar con calma en el pasado y en lo que aún resta por hacer. No nos asustan hoy Baal ni Júpiter. Nuestros peligros y nuestras dificultades son en la actualidad de muy diferente naturaleza. Si creemos que hay un Dios, y que éste ha creado el cielo y la tierra, y que gobierna el mundo con su infatigable providencia, no podemos admitir que millares de seres humanos, creados como nosotros a imagen de Dios, fuesen, en estos siglos de ignorancia, abandonados hasta el punto de que toda su religión no fuera más que pura falsedad, todo su culto una comedia, y su vida toda una serie de disparates. Un estudio razonable e independiente de las religiones del mundo, nos mostrará que no ha sido así; y nos enseñará, lo mismo que enseñaba a San Agustín, a saber: que no hay religión que no contenga alguna parte de verdad. Nos enseñará aún más: nos enseñará a reconocer en la historia de las religiones antiguas, más claramente que en ninguna otra parte, la *educación divina del género humano*.

Sé que a este modo de ver se han hecho muchas objeciones, pero me atengo a él ahora más que nunca. Si no era necesario leer en la historia de todo el género humano las lecciones diarias de un maestro y de un guía divino, si no hay designio alguno ni gradación en la sucesión de religiones del mundo, más valdría arrojar en un montón confuso las páginas de la historia, y considerar a los hombres como yerbas que hoy cubren los campos, y serán mañana arrojadas en un horno. Los hombres en este caso valdrían menos que las aves, de las que ni una sola es abandonada por Dios. Pero los que creen que para asegurar su propia salvación necesitan abrir un abismo entre ellos y las demás naciones, entre su propia religión y las religiones de Zoroastro de Budha y de Confucio, no saben sin duda que en apoyo de la tesis que ve en las religiones la educación del género humano, podrían invocarse autoridades ante las que ellos mismos se inclinan respetuosamente. No tenemos necesidad de apelar a un obispo contemporáneo, ni a un filósofo alemán, para probar la profundidad y la verdad de esta teoría. Si necesitásemos autoridades, podríamos invocar a los papas, a los padres de la Iglesia y hasta a los mismos apóstoles, pues todos han sostenido esta doctrina con claridad y energía.

He indicado antes que el estudio simultáneo del Antiguo y Nuevo Testamento, con el de la filosofía griega y romana, había proporcionado a los teólogos cristianos algunas preciosas enseñanzas para una más amplia comparación de todas las religiones. Estudiando el Antiguo Testamento y observando que faltaban en él algunas de las principales verdades del cristianismo, se ha preguntado con sorpresa por qué ha sido tan largo el período que ha mediado entre la caída del hombre y su redención, por qué los hombres han estado tan largo tiempo en las tinieblas, y si los paganos han estado realmente abandonados por Dios. He aquí lo que respondía a esta cuestión el Papa León el Grande (1) (440 a 461):

«Los que con murmuraciones impías se quejen de que Nuestro Señor haya nacido tan tarde, dejen de quejarse, y reconozcan que lo ejecutado en este mundo en una época relativamente reciente, ha sido preparado por toda la antigüedad. Lo que han predicado los apóstoles, lo que antes enseñaron los profetas, y lo que siempre se ha creído, no puede decirse que se ha realizado muy tarde. Retardando de este modo su obra de salvación, la sabiduría y el amor del Creador no ha hecho otra cosa que ponernos en condiciones más propias para sus designios. Anunciando sus verdades durante tantos siglos, por tantas señales y misterios, Dios ha querido que fuesen acogidas con certeza en los días del Evangelio. Dios no ha provisto a los intereses o a la feli-

(1) Hardwick, *Cristo y los otros maestros*, I, 85.

cidad de los hombres por un precipitado consejo, ni por una tardía piedad, sino que ha instituído desde un principio un camino de salvación común a todos los hombres».

Tal es el lenguaje de un papa, de León el Grande. Veamos ahora lo que dice San Ireneo, y cómo se explica a sí mismo la imperfección necesaria de las religiones primitivas de la humanidad. «Una madre, dice, puede seguramente dar a su niño una comida completa, pero éste no puede digerir lo que un hombre adulto. Lo mismo sucede con Dios y el hombre; Dios hubiera podido dar al hombre desde un principio toda la verdad, pero el hombre era aún incapaz de asimilársela, porque aún era niño».

Si se me objeta que ésta es una interpretación temeraria de los consejos de Dios, podemos invocar, en último caso, las palabras de San Pablo, que «la ley fué la institutriz de los hebreos», y este pensamiento de San Pedro: «En todas las naciones, es acogido por Dios todo aquel que le teme y practica la virtud.»

Pero repito que no hay necesidad de invocar autoridades: basta con consultar los monumentos de las religiones antiguas y estudiarlos con un corazón franco y un espíritu caritativo, con un espíritu que no piense mal, y que se regocije al encontrar la verdad, donde quiera que ésta se halle.

Creo que la mayor parte de nosotros, en un momento dado de la vida, unos antes, otros después, hemos sentido el mundo entero —este mundo miserable, como solemos llamarle—, cambiarse por una especie de metamorfosis mágica, el día que hemos logrado tener alguna confianza en la humanidad, no ser suspicaces, no pensar mal, ni considerarnos mejores que nuestro prójimo. Creed que el prójimo es sincero y bueno, y, aunque no lo sea, la opinión que de él habéis formado le hará tal. Lo mismo sucede con las religiones de la humanidad. Que se habitúe nuestro espíritu a buscar en ellas lo bueno y lo bello, y apenas si reconoceremos estas religiones no ha mucho tan despreciadas. Si son, como muchos creen, obra del demonio, hay que confesar que ésta se parece poco al espíritu de su fundador. No hay religión alguna, yo al menos no la conozco, que no diga: «Haz el bien y evita el mal». No hay ninguna que no contenga lo que Rabi-Hillel llamaba la quintaesencia de todas las religiones, este sencillo y apremiante consejo: «Sé bueno, hijo mío». Sé bueno, hijo mío, he ahí un catecismo que parece muy conciso y seco; pero añadidle: «Sé bueno, por amor a Dios», y tendréis el resumen de casi toda la Ley y los Profetas.

Quisiera poder leeros los extractos que he sacado de los libros sagrados del mundo antiguo; son, a mis ojos, verdades más preciosas que barras de oro, son oraciones tan sencillas y tan sinceras, que todos, de común acuerdo, podríamos repetirlas a una voz, si nos fuera posible acostumbrarnos a los extraños sonidos del sánscrito o del chino. Hoy sólo puedo citaros algunos ejemplos.

He aquí una oración de *Vasishtha,* un profeta védico: se dirige a Varuna, el *Uranos* de los griegos, uno de los nombres del cielo, y por consiguiente del Dios que en él reside.

Os leeré siquiera una estrofa del original —éste es el himno 86 del libro VII del Rig-Veda—, para que oigáis con su carácter primitivo las mismas palabras que, hace más de tres mil años, fueron pronunciadas por vez primera en un lugar de las riberas del Sutledgo, —que entonces se llamaba el Satadru—, por un hombre animado de los sentimientos que nos animan, hablando como nosotros hablamos, creyendo en muchas de las cosas que nosotros creemos, por un hindo negro, a la vez pastor, poeta, sacerdote y patriarca; por un hombre que merece en verdad ocupar un lugar en la noble familia de los profetas, al lado de David. ¿Y no son una prueba brillante de la vitalidad eterna y de la fuerza indestructible del espíritu, esas ondulaciones producidas por la poética impulsión de un hombre en el vasto océano del pensamiento humano, que se han ido extendiendo y engrandeciendo sin cesar, hasta que, después de siglos y siglos, llegan hasta nosotros y nos dicen con acentos que nadie osará menospreciar, lo que pasó en el espíritu de este antiguo poeta ario, cuando sentía la presencia de un dios omnipotente, creador del cielo y de la tierra; cuando sentía al mismo tiempo el peso de sus faltas, y rogaba a Dios que le aliviase de esta carga, que le perdonase sus pecados? Oyendo los acentos extraños de este himno védico, se cree asistir a una sesión de espiritismo, y pido perdón en este recinto sabio, y se pregunta uno si no debe creerse en algún espíritu creador. Vasishtha está realmente de vuelta entre nosotros, y si queréis aceptarme como intérprete, veréis cómo podemos comprender todo lo que desearía decir el antiguo poeta:

Dhîrâ tv asya mahinâ ganûmshi,
Vi yas tastambha rodasîkid urvî.
Pra nâkamrishvâm nunude brihantam,
Dvitâ nakshatram paprathakka bhuma.

«Sabias y poderosas son las obras de aquel que ha dividido los vastos firmamentos (el cielo y la tierra). Ha colocado arriba el cielo brillante y glorioso, y ha separado la tierra de la estrellada bóveda.

«Y me pregunto a mí mismo: ¿Cómo puedo acercarme a Varuna? ¿Aceptará mi ofrenda con agrado? ¿Cuándo le veré, con tranquilo espíritu, favorable á mis votos?

«Yo te invoco ¡oh Varuna! ansioso de conocer mis pecados; quiero invocar al sabio. Todos los sabios me han dicho lo mismo. «Varuna es quien está irritado contra ti».

«¿Era ¡oh Varuna! por un antiguo pecado, por lo que desea-

bas destruir a tu amigo, que canta constantemente tus alabanzas? Dímelo, Señor, a quien nada podría dominar, y me apresuraré a venir a ti, llevándote el tributo de homenaje, libre en adelante de pecado.

«Concédenos tu absolución por las faltas de nuestros padres y por las nuestras. Absuelve ¡oh Señor! a Vasishtha, absuélvele como a un ladrón que se regocija con el robo de un gato, como al becerrillo a quien se libra de la cuerda que le sujeta.

«No era ésta nuestra falta ¡oh Varuna! nos hemos deslizado, estábamos bajo el yugo de la embriaguez, de una pasión, de una disposición pérfida. El anciano extravía al joven por malos caminos, el mismo sueño no está al abrigo del pecado.

«Quiero corregir mis faltas y satisfacer al Dios irritado, como un esclavo satisface a su compasivo señor. El Dios clemente ha abierto los ojos al insentato; en su sabiduría conduce por el camino de la virtud a los que le adoran.

«¡Oh Señor Varuna! ¡ojalá que este canto sea bien acogido en tu corazón! Ojalá que prospere yo, conservando lo que tengo y adquiriendo nuevos bienes. Colmadnos, siempre ¡oh Dios! de vuestros beneficios.»

No desconozco las imperfecciones de esta antigua oración, pero comprendo también las bellezas que contiene, y creo que confesaréis que el descubrimiento de un solo poema de este género entre los himnos de *Rig-Veda*, y la certeza de que este poema ha sido compuesto en la India hace por lo menos tres mil años, sin otra inspiración que la natural, confesaréis, repito, que este descubrimiento vale muy bien el trabajo de toda la vida de un individuo. Tenemos ahí la prueba de que el hombre no ha sido abandonado nunca por Dios, y esta certeza es para el historiador más preciosa que todas las dinastías de Babilonia y de Egipto, que todas las ciudades lacustres, que todos los cráneos y todas las quijadas de Neanderthal y de Abbeville.

Mi segunda cita será extractada del *Zend-Avesta*, el libro sagrado de los discípulos de Zoroastro, código religioso más antiguo por su lenguaje que las inscripciones cuneiformes de Ciro, de Darío, de Jerjes, y que es todavía objeto de fe para un pequeño grupo de la raza persa, establecido actualmente en Bombay, y conocido en todo el mundo con el nombre de *Parsis* (1).

«Yo te conjuro a que me digas la verdad, ¡oh Ahura! ¿Quién fué en un principio el padre de las criaturas puras? ¿Quién ha abierto el camino por donde giran el sol y las estrellas? ¿Quién, sino tú, hace crecer y menguar a la luna? Esto y otras mil cosas es ¡oh Mazda! lo que yo desearía saber.

(1) *Yasna* XLIV, 3.ª ed. Brockhaus, p. 130, Spiegel, *Yasna*, p. 146; Haug, *Ensayos*, p. 150.

«Yo te conjuro a que me digas la verdad, ¡oh Aura! ¿Quién tiene suspendidos la tierra y los nublados de modo que no caigan? ¿Quién sostiene el mar y los astros? ¿Quién ha dado la velocidad al viento y a las nubes? ¿Quién es el creador del buen Espíritu?

«Yo te conjuro a que me digas la verdad ¡oh Aura! ¿Quién ha hecho la luz bienhechora y las tinieblas, quién el sueño reparador y las vigilias? ¿Quién ha hecho las mañanas, las tardes y las noches? ¿Quién ha hecho a aquel que pesa y mide las leyes?»

No podemos estar enteramente seguros de haber penetrado el verdadero sentido del *Zend-Avesta*, porque su lengua está llena de dificultades; es, sin embargo, evidente que en la Biblia de Zoroastro todo hombre es llamado a tomar parte en el gran combate que se libra entre el Bien y el Mal, combate incesante, eterno; y es también evidente que al fin triunfará el Bien.

¿Qué citaré de Budha? El embarazo es realmente grande para elegir entre tantas máximas y parábolas. En una colección de aquéllas, escrita en pali, de la cual he publicado recientemente una traducción (1), leemos:

«1. Todo lo que somos es el resultado de lo que hemos pensado; nuestros pensamientos son el fundamento y la sustancia de ello. Un hombre habla u obra con un mal pensamiento, el castigo le sigue, como sigue la rueda al que tira de la carreta».

«49. El sabio se parece, en esta vida, a la abeja que recoge el jugo de las flores, para hacer su miel, sin causarles el menor daño».

«62. Estos hijos me pertenecen, esta fortuna es mía, tales son los pensamientos que atormentan al insensato. El no se pertenece a sí mismo; cuanto menos sus hijos y su fortuna».

«121. ¿Qué persona no piensa con ligereza en el mal diciendo en su corazón: el mal no se aproximará a mí? ¿Quién no piensa con ligereza en el bien diciendo en su corazón: el bien no me aprovechará? Las gotas de agua que caen una a una bastan para llenar un vaso».

«173. Aquel cuyas buenas acciones superan a las malas, esparce su luz sobre la tierra como la luna cuando sale de las nubes».

«223. El hombre debe responder al odio con el amor, al mal con el bien, a la avaricia con la liberalidad, a la mentira con la sinceridad»

«264. No es la tonsura la que transforma en santo a un

(1) *Buddhagosha's Parables*, traducido del burmés por el capitán Rogers, con una introducción que contiene el «Dhammapada» o «el sendero de la virtud» de Budha, traducido del palí por M. Müller. Londres, Trubner y compañía, 1870.

hombre sin disciplina: ¿puede ser santo el hombre aprisionado por sus deseos y ambición?»

«394. ¿A qué esos cabellos tan lucientes? ¡oh insensatos! ¿a qué esos vestidos de piel de cabra? Dentro de ti todo son asperezas, mientras que por fuera todo está pulido y liso».

No hay religión que recuerde más frecuentemente a sus prosélitos su deber de ser humanos, como el budhismo, y sin embargo, no hay tampoco religión que haya extraviado más al hombre y le haya separado tanto de la verdad. El budhismo y el cristianismo son en realidad los dos contrarios polos en cuanto a los puntos esenciales de toda religión: el budhismo, que ignora todo sentimiento de dependencia ante un poder divino y niega, por consiguiente, la existencia de una divinidad suprema; el cristianismo, que se funda todo él en la creencia en Dios Padre, en la creencia de Cristo, hijo del hombre e hijo de Dios, y considera a todos los hombres como hijos de éste por la fe en Jesucristo. A pesar de esto, entre el lenguaje de Budha y sus discípulos, y de Cristo y sus apóstoles, hay extrañas coincidencias. Aun hay más; diríase que algunas leyendas y parábolas del budhismo habían sido copiadas del *Nuevo Testamento*, si no supiéramos que existían ya antes de comenzar la era cristiana.

Así, un día, Ananda, el discípulo de Budha, después de pasear largo rato por el campo, encuentra a Matangi, una mujer de la humilde clase de los kandalas; estaba al lado de una fuente, y Ananda le pidió agua. Ella le dijo quién era y que no podía aproximarse a él. Pero éste contestó: «Hermana mía, no te pregunto cuál es tu casa ni tu familia, te pido sólo una poca agua». Esta mujer se hizo después discípula de Budha (1).

Leemos en el *Nuevo Testamento*: «Si tu ojo derecho te induce a pecar, arráncatelo y arrójalo lejos de ti». Hallamos en el budhismo la parábola de un joven sacerdote cuyos ojos brillantes y seductores había ejercido gran dominio sobre una señora a quien visitaba, y aquél, sacándose el ojo derecho se lo presenta a la señora para que viese cuán feo era (2).

Según Budha, el móvil de todas nuestras acciones deberá ser la compasión y el amor al prójimo.

Y lo mismo que en el budhismo, hallamos en los escritos de Confucio las máximas y los principios que más apreciamos en nuestra religión. Os citaré sólo una de las máximas del sabio chino (3):

«No hagáis a los demás lo que no quisierais que os hiciesen a vosotros mismos».

(1) Burnouf, *Introducción a la historia del budhismo*, p. 205.
(2) Véase *Katha-Sarit-Sagara*, edición Brockhaus, VI, 28, p. 14.
(3) *Vida y doctrinas de Confucio*, p. 47, por el doctor Legge.

Tampoco os citaré más que un pasaje del fundador de la segunda religión de la China Lao-Tse (cap. XXV):

«Hay un ser infinito, que existía antes que el cielo y la tierra. —¡Cuán tranquilo está y cuán libre es!— Vive solo y es inmutable.— Se agita en todos sentidos y por todas partes, pero está libre del sufrimiento.— Podemos considerarle como la Madre del universo. — Por mi parte, ignoro su nombre. — Para darle un nombre, le llamo *Tao* (el camino). — Cuando hago un esfuerzo para darle el nombre que merece, le llamo el *Grande*.— Después de haberle llamado el *Grande*, le llamo el *Fugitivo*.— Después de haberle llamado el *Fugitivo*, le llamo el *Distante*. — Después de haberle llamado el *Distante*, digo que vuelve hacia mí».

¿Necesito acaso decir que los escritores griegos y romanos manifiestan a cada paso los más elevados sentimientos sobre moral y religión, a pesar de su mitología y de su idolatría? Cuando Platón dice quue el hombre debe esforzarse por asemejarse a Dios, ¿creéis que quiso decir que el hombre debe parecerse a Júpiter, a Marte o a Mercurio? Cuando otro poeta decía que la conciencia es un dios para todos los hombres, ¿estaba tan lejos de conocer al verdadero Dios?

Desearía con toda mi alma que, con tal sentido, emprendiésemos el estudio de todas las religiones de la antigüedad, porque abrigo la convicción profunda de que cuanto mejor las conociésemos, veríamos con más evidencia que no hay ni una que sea enteramente falsa; muy al contrario, veríamos que, en cierto sentido, cada religión fué una religión de verdad, en cuanto era la única que convenía en tal o cual época, que era compatible con la lengua, las ideas y los sentimientos de la generación en que se produjo, que era apropiada a la edad en que se propagó. Sé muy bien las objeciones que se me pueden hacer en este punto. El culto de Moloch, se me dirá, ¿era una religión de verdad? ¡Singular religión de verdad aquella que consiste en hacer que los padres inmolen a sus hijos e hijas en honor de un dios! ¿Era una religión de verdad el culto de Milita o de Kâli, en cuyo templo se cometían, bajo el pretexto de ceremonias sagradas, abominaciones inauditas? ¿Era una religión de verdad la doctrina de Budha, que enseñaba a los hombres que la más alta recompensa de la virtud y de la meditación consistía en el completo aniquilamiento del alma? Esta clase de argumentos son, en parte, fundados, pero han provocado con frecuencia terribles refutaciones. ¿Es una religión de verdad, se ha respondido, aquella que ha condenado a la hoguera a hombres virtuosos e inocentes porque sostenían que el Hijo es semejante al Padre, pero no la misma persona que éste, o porque no querían adorar a la Virgen y a los santos? ¿Puede ser una religión de verdad aquella que oculta tras los muros sagrados de los monasterios, crímenes nefandos? ¿Es una religión de verdad la que enseña la eternidad del

castigo sin dejar ninguna esperanza de perdón ni de salvación al pecador, aunque se arrepienta? Los que de este modo juzgan las religiones jamás comprenderán su verdadera intención, ni penetrarán hasta las fuentes donde tienen aquéllas su origen. Esto son excrecencias, las excrecencias inevitables de las religiones. Esto equivaldría a juzgar la salud de un pueblo en los hospitales, o su moralidad en las cárceles. Para juzgar con toda imparcialidad una religión es necesario, en cuanto sea posible, esforzarse por estudiarla en la intención y espíritu de su fundador; si esto, como muchas veces sucede, no puede ser, procúrese examinarla en un asilo solitario, en el cuarto del moribundo más bien que en los colegios de los augures o en los concilios de los sacerdotes.

Guiándonos por esta regla, y no perdiendo de vista el hecho de que la religión debe acomodarse a la capacidad intelectual de aquellos a quienes está destinada, nos sorprenderá descubrir una gran parte de verdad, donde no creíamos hallar más que degradante superstición y absurda idolatría.

La intención de toda religión es siempre santa. Por imperfecta o infantil que sea una religión, pone siempre al alma humana en relacion con Dios, y por imperfecto, por infantil que sea el concepto de Dios, este concepto representa siempre el ideal más elevado que el alma humana es capaz de formar en una época cualquiera. Por consiguiente, la religión coloca al alma en presencia del ideal más elevado, la transporta muy por encima del nivel de la bondad vulgar, y despierta aspiraciones a una mejor vida, a una vida iluminada con la luz divina. La forma que revisten estas manifestaciones primitivas del sentimiento religioso, es muchas veces pueril, y no pocas irreverente y repugnante. ¿Pero no interpreta todo padre de una manera amorosa las cosas de la religión, al observar los primeros síntomas del sentimiento religioso en sus hijos?

¿Por qué se halla tanta dificultad en aplicar la misma caridad, la misma indulgencia a la historia antigua de la humanidad, y en juzgar del mismo modo los primeros síntomas de este sentimiento en la infancia de la especie humana? ¿Quién desconoce las extrañas y en apariencia irreverentes cuestiones que entablan los niños acerca de Dios, y quién ignora cuán incapaz de actos verdaderamente irreverentes, es el espíritu del niño? Citaré sólo un ejemplo. Recuerdo haber presenciado una escena de confusión causada por esta exclamación infantil: «¡Oh! Quisiera que hubiese siquiera una habitación en la casa, donde yo pudiese jugar solo, y donde ni Dios pudiera verme». A los que fueron testigos de esta exclamación, les llamó extraordinariamente la atención; por mi parte, confieso que la encontré más encantadora, más admirable que el mismo salmo de David: «¿Dónde podría yo separarme de ti, espíritu divino? ¿Dónde podría librarme de tu presencia?»

Lo mismo sucede con el lenguaje infantil de las antiguas religiones. Decimos en la actualidad, sin necesidad de imagen, que Dios es omnisciente y se halla en todas partes. Hesiodo dice del sol, que es la mirada de Júpiter a la que nada se oculta en este mundo. Arato escribía: «Todas las calles, las plazas, los campos, los mares... están llenos de Júpiter; todos nosotros somos sus hijos».

Un poeta védico, aunque más moderno que el citado anteriormente, hablando del mismo Varuna que Vasishtha invocaba, dice: «El soberano Señor de este mundo ve como si estuviese muy cerca. Se engaña el hombre, si cree que marcha a escondidas, los dioses todo lo ven. Que un hombre esté quedo, que marche a pie o a caballo, que se acueste o se levante, que dos hombres se hablen al oído, el Señor Varuna lo sabe, está allí como un tercero. Lo mismo esta tierra que el vasto cielo que se extiende a lo lejos, pertenecen al Señor Varuna. Son sus riñones los dos mares, (el cielo y el océano), y la insignificante gota de agua le contiene igualmente. Aquel que lograse huir mucho más allá del cielo, no se ocultaría aún a las miradas de Varuna, el Señor. Sus batidores descienden del cielo a la tierra y con sus millares de ojos recorren este mundo. El Señor Varuna ve todo lo que hay más allá. Cuenta hasta los movimientos de nuestros ojos».

No niego que hay en este himno muchos detalles pueriles, que en él se encuentran expresiones indignas de la majestad de Dios; mas teniendo en cuenta la lengua y las ideas del pueblo que compuso estos himnos, hace más de tres mil años, me admiran más la bondad y la pureza de la expresión que ha dado a estos sentimientos profundos, que las extravagancias casuales que hieren nuestros oídos.

El lenguaje primitivo es un instrumento difícil de manejar, sobre todo en materia de religión. Es imposible a las lenguas humanas expresar las ideas abstractas de otro modo que metafóricamente, y no sería mucho decir que el vocabulario de las religiones antiguas se compone todo de metáforas. Hablamos ya del espíritu (*spíritus*) sin pensar en el soplo del cielo, sin pensar en la bóveda celeste; de perdón, sin pensar en la idea de ablandar; de revelación, sin pensar en la idea de velo. Mas en el lenguaje primitivo, cada una de estas palabras, o mejor dicho, cada palabra que no expresa un objeto material está en cierto modo en un período de crisálida, semi-material y semi-espiritual, cambiando de carácter según la diferente capacidad de los que la emplean y de aquellos a quienes se dirige. Es ésta una fuente constante de las malas interpretaciones, que surgen con frecuencia en el estudio de las religiones y de las mitologías de la antigüedad. Es necesario distinguir dos tendencias principales en el desenvolvimiento de las religiones antiguas. Hay por una parte lo que yo llamaría lucha del espíritu contra el carácter material del lengua-

je; un esfuerzo constante para arrancar las palabras a su sentido material y plegarlas a las necesidades, a las exigencias del pensamiento abstracto. Pero hay, por otra parte, una continua recaída de lo espiritual en lo material, y, cosa extraña en verdad, una marcada predilección por el sentido material. Esta acción y reacción no ha dejado de producirse desde los tiempos más remotos hasta nuestros días en el dominio de la religión.

Parece a primera vista que sea una condición fatal para la religión la de no poder sustraerse a este flujo y reflujo del pensamiento humano, a este movimiento que se presenta una vez al menos por generación entre el padre y el hijo, entre la madre y la hija; pero mirado esto con más atención, se descubre que este flujo y reflujo constituyen la esencia y la vida de toda religión.

Transportaos con el pensamiento y colocaos en las circunstancias de aquellos que pasan por ser los primeros que adoraron al cielo. Decimos que adoraron al cielo o que el cielo era su dios, y esto es verdadero en cierto sentido; pero en un sentido muy diferente del que se da hoy a estas expresiones. Si damos a la palabra «dios» la significación que ahora tiene, decir que el cielo era su dios, es decir una cosa imposible. Podríamos afirmar con la misma razón que, para ellos, el Espíritu (*spíritus*) no significaba otra cosa que el aire. Una palabra tal como la palabra dios, con su sentido actual — y aun un término como el *deus* de los latinos y el de los griegos que tenía un valor atributivo— no existía ni podía existir en estas épocas primitivas de la historia del lenguaje y del pensamiento. Para comprender las religiones de la antigüedad, es necesario esforzarse en comprender su lengua. Recordemos, por consiguiente, que, en su origen, la lengua no suministraba expresiones nada más que para expresar las impresiones recibidas por los sentidos. Por lo tanto, una raíz que significase *quemar, brillar, calentar,* ha podido servir para designar el sol o el cielo. Mas probemos figurarnos, en lo posible, la marcha que siguió el espíritu humano antes que la palabra «cielo» perdiese su significación primitiva y enteramente material, para tomar otra diferente en un todo. Hubo desde un principio en el corazón humano un sentimiento de imperfección, de debilidad, de dependencia, démosle el nombre que nos plazca en nuestro lenguaje abstracto. Tan difícil nos es darnos cuenta de este sentimiento, como explicar por qué el niño recién nacido siente el hambre y la sed. Pero así sucedió en un principio y sucede todavía. El hombre ignora de dónde viene y a dónde va. Aspira a encontrar un guía, un amigo, busca algún apoyo que le sostenga, alguna cosa como un Padre celestial. Además de todas las impresiones que recibía del mundo exterior. había en el corazón del hombre un impulso interior más fuerte aún una tendencia, una aspiración hacia una cosa durable, eter-

na, que sostuviese toda la economía del universo, y permitiera al hombre sentirse satisfecho y como en su propia morada en este mundo extraño. Esta aspiración vaga y flotante necesitaba, para tomar cuerpo y definirse bien, que se le diese un nombre; sólo así podía llegar a ser suficientemente clara. Pero ¿dónde hallar el nombre que se necesitaba? Allí tenían, por decirlo así, los almacenes del lenguaje, mas cada nombre que se ofrecía, el espíritu humano lo rechazaba como impropio, como encadenando, en vez de darle vuelo, al pensamiento que encerraba y que aspiraba a la luz y a la libertad.

Mas cuando al fin se verificó la elección de uno o quizá de muchos nombres, veamos lo que aconteció, al menos en lo que concierne al espíritu humano. El hombre experimentó, sin duda, cierta satisfacción al verse ya en posesión de estas denominaciones que buscaba, aunque fuesen muy imperfectas; pero éstos, como todos los demás nombres, no eran más que signos insuficientes, no eran más que atributos, atributos parciales que sólo daban una parte insignificante de ese no sé qué vago y grande que dormitaba en el espíritu del hombre. Cuando fué elegido el nombre de *cielo resplandeciente,* como lo ha sido, en un momento dado, por casi todas las naciones de la tierra, ¿era este nombre la expresión plena y adecuada de aquello que el hombre aspiraba a significar? ¿Quedó satisfecho el espíritu? ¿Había en efecto reconocido al cielo por Dios? Lejos de esto. Los hombres sabían muy bien lo que entendían por cielo material y visible: el primer hombre que, después de haber paseado su vista por todas partes, acabó, cansado de buscar, por aceptar la palabra cielo como buena, después de todo, más que ninguno otro sabía bien que sólo muy imperfectamente había conseguido su objeto. El cielo resplandeciente era, sin duda alguna, el ser mas elevado, el único ser inmutable e infinito a que se había dado un nombre, y que pudo prestar este nombre a la idea del infinito, naciente apenas, y que turbaba al espíritu del hombre. Mas reconozcamos que el hombre que eligió este nombre no pensó ni pudo pensar en hacer del cielo visible, de esa elevada bóveda celeste, el objeto de su creencia, su Dios.

Veamos ahora lo que ocurrió cuando este nombre de cielo fué generalmente adoptado. La acción de buscar y encontrar semejante nombre —por imperfecto que fuese — era el acto de un espíritu viril, de un poeta, de un profeta, de un patriarca, que, cual otro Jacob, había sabido luchar, en cierto modo, con la idea de dios que estaba en él, cogerla cuerpo a cuerpo, hasta que le hubo encontrado una denominación. Pero cuando hubo necesidad de servirse de este nombre en presencia de los jóvenes y de los ancianos, de los niños o de las viejas, en los cuales la razón no ha aparecido aún o se ha extinguido por la edad, no fué posible evitar las equivocaciones y los errores. Fué el primer paso

de retroceso considerar el cielo como morada del ser que llevaba el mismo nombre; el segundo paso fué el olvidar todo lo que este nombre significaba, e invocar al cielo, a la bóveda visible que nos domina, para pedirle lluvia o buen tiempo, protección para nuestros campos y nuestras cosechas, y que nos diese nuestro pan de cada día. Es más, los que después dijeron al mundo que no era del cielo visible y material de lo que se trataba, sino de algo diferente y no de ese azulado firmamento, fueron considerados como visionarios y soñadores a quienes nadie podía entender, o de escépticos audaces e irrespetuosos hacia el cielo, este gran bienhechor de los hombres. Por último, muchas cosas que eran verdaderas del cielo fueron aplicadas a su divino homónimo, inventándose leyendas que borraron por completo toda huella de la divinidad a que poco antes se aplicaba este nombre ambiguo.

Llamaré a esta variedad de acepciones, a estos errores que son inevitables lo mismo en las religiones antiguas que en las modernas, el *progreso* y la *decadencia dialéctica*, o, si os parece mejor, la *vida dialéctica de la religión*, y tendremos en mil ocasiones lugar de ver cuál es su importancia, y qué auxilios nos presta para formarnos una idea fiel de la lengua y pensamientos religiosos. Los matices dialécticos, por decirlo así, que en el lenguaje religioso se descubren, son casi infinitos; explican la decadencia de las religiones, pero también explican su fuerza y vitalidad. Recordaréis quizá, que Jacobo Grimm, por uno de esos procedimientos poéticos que le eran propios, explicaba el origen del alto y bajo alemán, del sánscrito y del pracrito, del dorio y del jonio, diciendo que los dialectos elevados eran primitivamente hablados por los hombres, y los bajos o vulgares por las mujeres y los niños. Pueden a mi juicio observarse las mismas corrientes paralelas en el lenguaje religioso. Hay un dialecto alto y otro bajo; un dialecto elevado, noble, y otro vulgar; hay dialectos para los hombres y los hay también para los niños; hay uno para los clérigos y otro para los legos; hay uno para los lugares bulliciosos, y otro para los oscuros y solitarios. Y así como el hombre, cuando va llegando a la edad madura, debe abandonar el lenguaje que hablaba en su niñez, debe también traducir su religión, del dialecto femenino, por decirlo así, en que hasta entonces se ha expresado, a un lenguaje más viril. Esta transición no se verifica sin lucha, esa lucha que renace constantemente, ese deseo insaciable de ponerse al nivel de las inteligencias que preserva la religión del estacionamiento. Desde el principio al fin de los siglos, oscila y oscilará la religión entre esos dos opuestos polos, y sólo en el caso de que la atracción de uno de ambos predomine, es cuando cesa este movimiento saludable y comienzan el estacionamiento y la decadencia. Si la religión no consigue acomodarse, por una parte, a las facultades del niño, y por otra no

satisface las exigencias del hombre adulto, pierde su vitalidad y viene a parar, o en pura superstición o en pura filosofía.

Si he logrado expresarme con claridad, creo habréis comprendido en qué sentido puede afirmarse que hay una parte de verdad en todas las religiones, aun en las más atrasadas. La intención que condujo al hombre a servirse del nombre cielo, no en su sentido material, sino en otro más elevado, era una intención noble y laudable. Pero si la intención era buena, la expresión le faltó. El procedimiento seguido por el espíritu no consistía, como vulgarmente se supone, en identificar con el cielo la idea determinada de la divinidad; era por el contrario, un primer esfuerzo para definir la expresión vaga aún e indeterminada de la divinidad, con un nombre que diese aproximadamente o de manera metafórica, uno de sus rasgos o caracteres esenciales. Lo repito, aquel que por vez primera imaginó dar este nombre a la divinidad, pensó en el cielo material lo mismo que pensamos nosotros cuando hablamos del reino de los cielos [1].

Observemos ahora otro carácter de las religiones antiguas que ha admirado muchas veces y desorientado a los críticos, pero que viene a ser perfectamente inteligible en cuanto se tiene en cuenta la naturaleza de las lenguas primitivas. Todo el mundo sabe que las lenguas antiguas son abundantes en sinónimos, o, hablando más correctamente, que un mismo objeto es designado en ellas por muchos nombres.

En el sánscrito primitivo, lo mismo que en el griego y en el árabe antiguos, encontramos una porción de términos que se aplican a un mismo objeto, mientras que en las lenguas modernas la mayor parte de los objetos sólo tienen un nombre. Esto es muy natural. Cada palabra o término no expresaba más que uno de los aspectos del objeto que debía designar, y no conformándose los primeros artistas del lenguaje con estos nombres parciales, pensaron darle un nombre, luego otro, y al cabo de cierto tiempo conservaron los que les parecieron que respondían mejor a sus designios. Así se explica que el cielo fuese llamado el *resplandeciente*, así como también el *sombrío*, el *tonante*, el *lluvioso*. En esto es en lo que consiste la polionimia en el lenguaje, y esto es lo que acostumbramos llamar politeísmo en religión. Aristóteles decía: «Dios, por más que no sea más que uno, tiene muchos nombres, porque se le designa según las manifestaciones diversas y sucesivas mediante las cuales se revela» [1]. La misma aspiración del espíritu que halló su primera satisfacción con el empleo de la palabra «resplandeciente» como indicación de la divinidad, buscó muy pronto otros epítetos que no expresaban el brillo y que se creyeron más propios para un sistema religioso en

(1) Medhurs, *Recherches*, p. 20.
(2) Arist. *De Mundo.* Exp. VII, init.

que la divinidad era concebida como un poder sombrío, oculto, omnipotente. Así es que, en sánscrito, encontramos, al lado de Dyaus, otro nombre del cielo considerado como bóveda, *Varuna*, nombre que, en un principio, no era más que un modo nuevo de designar a Dios; y que conquistó muy pronto una existencia aislada e independiente.

Pero aun hay más. La gran imperfección de todos los nombres que se habían elegido, su insuficiencia para expresar la plenitud y el carácter infinito de la divinidad hizo que no se cesase de buscar nombres nuevos hasta que todos los objetos de la naturaleza donde se notaba el soplo de Dios fueron adoptados para designar a Aquel que está presente en todas partes. Sentíase la presencia de Dios en los vientos que agitan la atmósfera, y la palabra viento venía a ser uno de los nombres de Dios; ¿sentíase la presencia de Dios en los temblores de tierra o en el fuego? pues los terremotos y el fuego servían para designarle. ¿Os extraña aún el politeísmo y la mitología?

En resumen, estas son cosas inevitables; esto es, si os agrada la expresión, una especie de *parler enfantin* (1) de la religión. Pero el mundo ha tenido su infancia, y cuando era niño hablaba, comprendía y pensaba como un niño, y, lo repito, este carácter infantil de la religión era un signo de verdad; esta creencia, esta religión infantil, era por lo mismo sincera. Nuestra es la falta si persistimos en tomar el lenguaje de los niños por el de los hombres adultos, si queremos traducir literalmente el lenguaje antiguo al moderno, el lenguaje del oriente al del occidente, la poesía a la prosa.

Es indudable que hoy se encontrarán pocos intérpretes — admitiendo que se encontrase alguno—que tomen al pie de la letra, en su sentido literal, expresiones como éstas: «la cabeza, el rostro, la boca, los labios, el soplo de Jehovah». Mas ¿qué quiere decir entonces uno de nuestros teólogos más razonables y eruditos, cuando declara que no puede leer desde lo alto del altar estas palabras de la Biblia: «Dios pronunció estas palabras y dijo?...» Si sabemos interpretar como conviene, en un sentido amplio estas expresiones: «la boca, los labios, el soplo de Jehovah», ¿por qué mostrarnos más severos y no dar pruebas de la misma inteligencia, cuando se trata de interpretar el pasaje de que hablo? El lenguaje de la antigüedad es el de la infancia; y en realidad, cuando nosotros pretendemos expresar la idea de infinito y de divino por medio de términos más abstractos, no somos más que niños que intentan poner una escala para subir al cielo.

Lo que llamo el lenguaje infantil de la religión, existe aún y

(1) En francés en el original inglés (lenguaje infantil.)

existirá siempre. No sólo hay algunas de las antiguas religiones sencillas e infantiles que han sobrevivido intactas, como por ejemplo, la religión de la India, que considero como una especie de megaterio medio fósil, que se pasea en plena luz del siglo XIX, sino que aun, en nuestra propia religión y en el lenguaje del Nuevo Testamento, hay muchas cosas cuya verdadera significación no se revela sino a los que conocen los elementos de que todo lenguaje se compone, y que tienen, no sólo oídos para escuchar, sino también un entendimiento para comprender el verdadero sentido de las parábolas.

Lo que sostengo en suma, es esto: que debemos interpretar los absurdos aparentes, las locuras, los errores y aun los horrores que ofrecen las religiones de la antigüedad, con el mismo espíritu de caridad con que interpretamos las manifestaciones del espíritu de los niños. Cuando la historia dice que Bel, el dios supremo de los babilonios, se hendía la cabeza para que de la sangre que saliese de ella mezclándose con el polvo, se formase el hombre, nos asalta el disgusto y hasta el horror; mas penetrad en el fondo de este misterio y preguntaos cuál era su verdadera intención y alcance primitivos, y veréis que quería decir simplemente esto: que hay en el hombre un elemento divino, que somos criaturas de Dios. La misma idea se encuentra en la antigua religión de los egipcios; leemos en el capítulo XVII de su *Ritual*, que el sol se mutilaba a sí mismo, y que de los torrentes de sangre que arrojaba de su herida nacían todos los seres (1). Y hasta el autor del Génesis, cuando quiere manifestar la misma idea, no puede menos que servirse del lenguaje humano y simbólico. ¿Cómo se expresa? «Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y animó sus narices con el soplo de la vida».

Cuando hayamos aprendido a ser generosos en la interpretación de las demás religiones, aprenderemos más fácilmente a serlo en la interpretación literal de las palabras de nuestros libros sagrados, de estas obras que, si se las interpreta en un sentido muy servil, pierden necesariamente su carácter original y su verdad moral. Confío, pues, en que el estudio comparado de las religiones del mundo nos proporcionará enseñanzas fecundas, y que en él aprenderemos a conocer y entender mejor nuestra propia religión, y a ser siempre caritativos con los que nos rodean y con nosotros mismos.

(1) Vizconde de Rugé, en los *Anales de filosofía cristiana*, nov. 1869, pág. 332.

ORIGEN Y DESARROLLO DE LA RELIGION

ESTUDIADOS A LA LUZ DE LAS RELIGIONES DE LA INDIA

LECCION PRIMERA

ORIGEN DE LA RELIGIÓN Y PERCEPCIÓN DE LO INFINITO

I

ORIGEN DE LA RELIGIÓN.—¿TENEMOS TODAVÍA UNA RELIGIÓN? ¿DESDE CUÁNDO TENEMOS UNA RELIGIÓN?

¿Cuál es la causa de que tengamos una religión?

He aquí una pregunta que no se ha propuesto ayer, y que, sin embargo, hace que siempre nos estremezcamos, por aguerridos que estemos al ruido que producen tantas batallas libradas para la conquista de la verdad. ¿Por qué existimos? ¿Por qué percibimos? ¿Por qué formamos conceptos? ¿Y por qué comparamos esas percepciones y esos conceptos? He aquí otras tantas cuestiones que nos son más o menos familiares desde el día en que abrimos a Platón o a Aristóteles, a Hume o a Kant. Sensación, percepción, imaginación, razonamiento, todas las potencias cuya acción cae bajo la jurisdicción de la conciencia, han tenido que defender su derecho y su razón de ser. Pero estas preguntas: ¿Por qué creemos? ¿Por qué tenemos o creemos tener conciencia de cosas que no podemos percibir por los sentidos ni concebir con la razón?, que, después de todo, parece tan natural que se propusieran, no han merecido, aun de los más grandes filósofos, toda la atención de que parecen dignas.

Últimamente se ha llevado este asunto a la multitud, pero de una manera, aunque brillante, muy poco satisfactoria, por un escritor que, sin embargo, se ha mostrado en otros respectos un lógico penetrante.

¿Tenemos todavía una religión? —preguntaba Strauss en su última obra, *La antigua y la nueva fe*—. A tal pregunta, formulada en tales términos, no podría contestarse sino consultando la estadística, la que diría que de cada cien mil personas, con dificultad se encontraría una que se declare irreligiosa. Para tener otra respuesta habría que hacer la pregunta en otra forma. Habría que comenzar porque se nos dijera con claridad qué se entiende por religión, y habría que definirla considerándola, ya en su desarrollo psicológico, ya en su desarrollo histórico. En lugar de esto, Strauss se ha limitado a adoptar simplemente la antigua definición de Schleiermacher: «La religión consiste en un sentimiento de absoluta dependencia», completándola con la de Feuerbach: «La esencia de toda religión es un sentimiento de concupiscencia que se manifiesta por la oración, el sacrificio y la fe». Pero como se ora menos, se santiguan menos las personas y se va a misa menos ahora que en la Edad Media, Strauss concluye de tales hechos que queda poca piedad real y poca religión. He conservado, en cuanto me ha sido posible, las mismas expresiones de Strauss.

Pero ¿de dónde han sacado, Strauss ni nadie, que la verdadera religión no se manifieste más que por oraciones, por signos de cruz y por la asiduidad en la asistencia a misa, y que los que no rezan, ni van a misa, ni se santiguan, no tienen religión ni creen en Dios? Continuemos la lectura de Strauss y nos sentiremos inclinados a creer que Renan tenía razón al decir que esos pobres alemanes se afanan para hacerse irreligiosos y ateos sin que nunca puedan conseguirlo. «El Universo —dice Strauss— es para nosotros el taller de la Razón y de la Bondad. Esa potencia en cuya absoluta dependencia nos sentimos, no es en modo alguno una potencia bruta ante la cual tengamos que inclinarnos con muda resignación; es un poder de orden y de ley, de razón y de bondad, al que nos abandonamos en la confianza del amor. En lo *íntimo* de nuestra naturaleza sentimos un secreto parentesco con ese poder de que dependemos. Somos libres en nuestra dependencia, y nuestro sentimiento en presencia del Universo es una mezcla de orgullo y de humildad, de alegría y de resignación».

Si eso no es religión, ¿qué es? He aquí a lo que en definitiva conduce la argumentación de Strauss. Conserva la religión, entendida a la manera de Schleiermacher, como un sentimiento de dependencia; pero rechaza el elemento añadido por Feuerbach, el motivo egoísta, y lo rechaza en nombre de la verdad de los hechos y de la dignidad de la religión. El mismo Strauss se halla tan lejos de ver claro en la esencia verdadera de la religión, que, al fin de su segundo capítulo, cuando se pregunta a sí mismo si todavía tiene una, no encuentra más respuesta que la siguiente: «Si o no, según la manera que tengáis de comprenderla».

Sí, ciertamente; pero ese es precisamente el punto que hay

que aclarar por de pronto; ¿qué hay que entender por la palabra *religión?* Mas para comprender lo que es la religión hay primeramente que ver lo que ha sido y cómo ha llegado a ser lo que es.

La religión no es una invención nueva; es, si no tan vieja como el mundo, por lo menos tan vieja como el mundo tal cual lo conocemos. Inmediatamente que vemos algo de los sentimientos y de los pensamientos del hombre, le encontramos poseyendo una religión, o, por mejor decir, poseído por una religión. En todas partes los documentos literarios más antiguos son documentos religiosos. «La tierra que habitamos —dice Herder— debe los gérmenes de toda alta cultura a una tradición religiosa, escrita u oral». Remontémonos más allá de las edades literarias, exploremos las capas más profundas del pensamiento humano, y hasta en el mineral en que ha encontrado los materiales de sus creaciones más antiguas, comprobaremos la presencia de elementos religiosos. Las lenguas arias, antes de su separación —¿y quién podrá decir los millares de años que ha precedido esta separación del primer himno védico y del primer verso de Homero?— poseían una raíz para expresar la idea de luz, la raíz *div*, «brillar», y de esta raíz se había formado el adjetivo *deva*, que primitivamente significaba «*brillante*». Más tarde la palabra *deva* llegó a ser la expresión general que sirve para designar todas las potencias brillantes de la mañana y de la primavera, en oposición a las sombrías potencias de la noche y del invierno; pero la primera vez que la encontramos en los primeros documentos literarios, se halla ya tan lejos de su sentido original, de su sentido etimológico, que son muy pocos los pasajes donde se pueda traducirla por «brillante». El Veda invoca *devî ushas*, literalmente «la brillante Aurora»; pero no se sabe si el antiguo poeta sentía todavía en esta invocación el sentido etimológico de la palabra, o si no sería más conveniente traducir *deva* en el Veda, como se traduce *Deus* en latín, Dios, cualquiera que sea, por otra parte, la dificultad que se pueda experimentar en asociar a esta traducción una idea definida. Sea lo que quiera, hay una cosa cierta, y es que *deva* ha venido a significar *dios*, porque primitivamente significaba luminoso y brillante; y no podemos dudar que se atribuyó a la palabra una idea que va mucho más allá de la simple idea de «ser brillante», mucho antes de que los antecesores de los indos y de los italianos hubieran emigrado de su hogar común.

Así, sea que descendamos a las más antiguas y a las más profundas raíces de nuestro desarrollo intelectual o que ascendamos a las más altas cimas de la especulación moderna, encontramos en todas partes la religión y su poder, ya triunfe del hombre, ya el hombre trate de triunfar de ella.

II

LA CIENCIA DE LA RELIGIÓN ENTRE LOS ANTIGUOS

La existencia de semejante poder no podía escapar a la vista penetrante de los filósofos griegos. Aquellos hombres para quienes el mundo del pensamiento fué, al parecer, tan puro y tan transparente como la atmósfera a cuyo través descubrían el mar, la costa y el cielo de Atenas, experimentaron muy pronto un sentimiento de sorpresa en presencia de la religión, ciencia que, como se ha dicho con mucha frecuencia, no data de hoy ni de ayer. Feuerbach, en su teoría sobre el origen de la religión expuesta en su *Esencia del cristianismo*, donde creemos oír la última nota de la desesperación moderna, había sido precedido hace dos mil años por los filósofos de Grecia. Para Feuerbach la religión es un mal radical inherente a la especie humana; el corazón enfermo del hombre es la fuente de toda religión y de toda miseria. Para Heráclito (del siglo VI antes de Cristo) la religión es una enfermedad, aunque es una enfermedad sagrada (1). Pensemos lo que pensemos de la verdad de estas palabras, siempre nos mostrarán que la religión y su origen constituyeron la materia de reflexiones profundas e inquietas desde los primeros momentos de lo que llamamos la historia de la filosofía.

Ignoro si había en las palabras de Heráclito ese sentimiento de hostilidad contra toda religión que penetra todos los escritos de Feuerbach. La idea de que la fe es meritoria no es una idea antigua en Grecia, y, por consiguiente, la duda, en cuanto no amenazara a las instituciones públicas, no se la consideraba todavía como un crimen. Indudablemente existió un partido ortodoxo; pero no puede decirse que haya sido fanático, y hasta es sumamente difícil darse cuenta de cuándo tomó fuerza ni dónde adquirió consistencia.

Sin duda Heráclito censura a los que siguen a los *cantores*, a los aedos, a aquellos que toman lecciones de la multitud, que oran

(1) Es cierto que en el pasaje a que nos referimos, la palabra ἄησις significa más bien *prejuicio y opinión* que *creencia religiosa;* pero en el espíritu filosófico de Heráclito la religión no es más que una subdivisión de la opinión. Si puede decirse que la opinión es una enfermedad, no puede decirse que sea una enfermedad sagrada; y ἱερὰ νόσος no puede tomarse aquí como que signifique metafóricamente grande y terrible enfermedad ni en el sentido técnico de epilepsia. Caso de engañarme estoy en compañía de uno de los jueces más competentes en antigüedades y teología griegas, con Welcker.—La frase se la ha atribuído en ocasiones a Epicuro; de todos modos pertenece a la antigua sabiduría griega.

a los ídolos como si fueran a hablar con las paredes, sin saber con precisión lo que son dioses y héroes. Epicuro hizo otro tanto; pero, al revés que éste, en ninguna parte niega Heráclito la existencia de dioses invisibles, o de un Ser divino. Sólo cuando veía la credulidad del pueblo respecto de todo lo que los cantores, como Homero y Hesíodo, le contaban de Zeus y de Hera, de Hermes y de Afrodita, quedaba sorprendido, y la única explicación que podía encontrar a tan extraño fenómeno es la de que debía tener su fuente en una afección del espíritu, cuya cura podía intentar la ciencia, pero que no había esperanza de extirparla.

Así, pues, en cierto sentido, la ciencia de la religión, como la religión misma, no es una invención nueva. Dondequiera que hay vida humana hay religión, y dondequiera que exista la religión no se puede tardar en preguntar de dónde viene. Cuando los niños comienzan a hablar preguntan el porqué de todas las cosas, sin exceptuar la religión; es más: yo creo que la religión es la que ha sugerido sus primeros problemas a lo que llamamos Filosofía.

Algunas veces se ha preguntado por qué se daba a Tales el título de filósofo, y porqué ocupaba el sitio de honor en la primera página de toda historia de la filosofía. Muchos escolares han debido preguntar qué había de filosófico en lo de que el agua es el principio de todas las cosas. Y, sin embargo, por pueril que nos parezca esa fórmula, no tenía nada de tal en tiempo de Tales. Era la primera negación atrevida de la creación; era la primera protesta abierta contra la religión de la multitud, protesta que hubo necesidad de repetir muchas veces antes de que Grecia llegara a convencerse de que pensadores como Heráclito y Jenófanes tenían por lo menos tanto derecho a hablar de los dioses como Homero y los cantores ambulantes.

Sin duda en esta época primitiva era más importante mostrar que eran falsas las creencias de la multitud, que investigar el origen de aquellas falsas creencias. Sin embargo, este mismo problema, que a nuestro parecer pertenece a un período mucho más reciente del pensamiento, no era absolutamente extraño al espíritu de los primeros pensadores de Grecia. Para dar una respuesta como la que se atribuye a Heráclito, era preciso que se hubiera propuesto la misma pregunta que hoy nos hacemos a nosotros mismos: «¿Cuál es, pues, el origen de la religión?» O en lenguaje más moderno: «¿Cómo aceptamos creencias que, por confesión de amigos y enemigos, no nos son suministradas por los sentidos ni han sido establecidas por la razón?»

Puede objetarse que Heráclito, al meditar sobre la οἴησις, sobre la creencia, tenía ante su vista algo diferente de lo que hoy entendemos por religión. Sin duda que sí; porque si hay una palabra que haya cambiado de sentido de siglo en siglo, que cambie de aspecto de un país a otro, más todavía, que tome matices diferentes en los labios de cada individuo, hombre, mujer o niño, es

seguramente la palabra *religión*. En el lenguaje ordinario la empleamos en tres sentidos diferentes cuando menos: desde luego, designa el objeto de la creencia, en seguida la facultad de creer, y en fin, la manifestación de la creencia, ya por actos de culto, ya por actos de piedad real.

La misma incertidumbre existe en las demás lenguas. Sería difícil traducir la palabra en griego o en sánscrito; es más: en el mismo latín, *religio* no abraza todo el contenido de nuestra palabra *religión*. No debemos, pues, sorprendernos de que se susciten tantas malas inteligencias, y, a consecuencia de ellas, tantas querellas entre personas que escriben sobre religión sin haber resuelto consigo mismo y con los demás si con esa palabra entienden el dogma, la fe o el acto.

III

NECESIDAD Y DIFICULTAD DE DEFINIR LA RELIGIÓN.—DEFINICIÓN DE KANT Y DE FICHTE.—¿PUEDE DEFINIRSE LA RELIGIÓN POR EL CULTO?—DEFINICIÓN DE SCHLEIERMACHER Y DE HEGEL, DE AUGUSTO COMTE Y DE FEUERBACH.

Era una buena costumbre de los antiguos tiempos la de no engolfarse en la discusión de un problema científico sin definir previamente los términos principales que se habían de emplear en ella. Lo primero que se presentaba en una lógica o en una gramática eran las preguntas: ¿Qué es lógica? ¿Qué es gramática? No se escribía sobre los minerales sin explicar antes de nada lo que se entendía por mineral, ni sobre el arte sin definir, en cuanto era posible, la concepción que se formaba del arte. Sin duda era frecuente que el autor se viera tan embarazado para dar estas definiciones preliminares como el lector para darse cuenta de su utilidad, no hallándose generalmente en situación de apreciar desde el principio toda su significación. De este modo, tal costumbre adquirió poco a poco el aspecto de una antigualla sin utilidad ninguna; algunos autores se emanciparon de este yugo y muy pronto llegó a ser corriente decir que la única definición exacta y completa de lo que se entendía por *lógica* o *gramática, derecho* o *religión* era, en suma, el mismo libro que trataba de tales asuntos.

Pero, ¿qué resulta de esto? Malas interpretaciones y disputas innumerables, que se hubieran evitado en multitud de casos si por ambas partes se hubiese definido con claridad el sentido que se atribuía y el sentido que se negaba a determinadas palabras.

Por lo que respecta a la religión, es sin duda muy difícil definirla. Hace millares de años que la palabra ha subido a la superficie de la lengua; ella ha permanecido mientras que la cosa que designaba iba cambiando de siglo en siglo, empleándosela actualmente para designar todo lo contrario de lo que debió expresar en su origen.

En palabras de este género es inútil apelar al sentido etimológico. Ciertamente, siempre es útil para el psicólogo y el historiador conocer el sentido etimológico de una palabra, porque indica el punto de partida preciso de ciertas ideas. Pero conocer la humilde fuente de un río no es conocer todo su curso, y porque se conozca la fuente de una palabra no se está en situación de seguir su curso a través de todas las barras y rompientes que, de caída en caída, la han conducido donde se halla actualmente.

Por otra parte, en las palabras, como en los ríos, no es siempre fácil señalar el punto fijo donde brotan. Los mismos romanos no estaban seguros sobre el primitivo sentido de *religio*. Como se sabe, Cicerón la hacía derivar de *re-legere* «recoger, considerar, examinar con cuidado», en oposición de *nec-ligere*, «descuidar, dejar a un lado». Otros la hacen venir de *re-ligare*, «fijar, retener». Por mi parte creo que la etimología de Cicerón es la buena; pero si *religio* significaba primitivamente «atención, respeto», es claro que la palabra no se ha detenido mucho tiempo en este sentido simple.

Hay que fijarse que cuando tenemos que hacer uso de palabras que tienen un largo pasado histórico, no podemos emplearlas en su sentido etimológico primitivo ni usarlas a la vez en todos los sentidos por los cuales han pasado sucesivamente. Es absolutamente inútil decir, por ejemplo, que la palabra *religión* ha tenido tal o cual sentido, fe o culto, moralidad o *éxtasis*, y prescindir de tal o cual otro sentido, terror, esperanza, temor de los dioses. La palabra religión puede tener todos esos sentidos, quizá ha tenido cada uno de ellos sucesivamente en tal o cual época; pero, ¿quién tiene el derecho de limitarla en el presente y en el porvenir a uno de estos sentidos y sólo a uno de ellos? Quizá el salvaje no tenga ni siquiera una palabra para expresar la idea de religión; y, sin embargo, cuando el papú se acurruca ante su *karwar* y con las manos juntas por cima de su cabeza se pregunta si lo que está dispuesto a hacer es bueno o malo, eso es religión, su religión. En ciertas tribus, entre las que no existía huella del conocimiento de un ser divino, los misioneros han reconocido en el culto que daban a las almas de los muertos los primeros fulgores de la religión naciente; por nuestra parte no vacilamos en reconocer los últimos fulgores de la religión moribunda en el filósofo contemporáneo que, después de haber declarado a los dioses y al mismo Dios cosas gastadas, cae de rodillas ante una memoria adorada y consagra todas sus facultades al servicio de la humanidad. Cuando contemplamos al publicano, apartado, sin siquiera alzar los ojos al cielo, que se golpea el pecho diciendo: «¡Dios mío, tened piedad de mí, pecador!», vemos en este acto religión, su religión. Tales, declarando que todo está lleno de dioses, y Budha, que no hay *devas*,

que no hay dioses, expresan ambos, a su manera, la convicción religiosa que está en ellos. Cuando nos fijamos en el joven brahmán que en su sencillo altar enciende el fuego al salir el sol y le dice en la oración más antigua del mundo: «Ilumina nuestro espíritu», o cuando, más adelantado en la vida, prescinde de toda oración y de todo sacrificio como inútiles o como nocivos y entierra silenciosamente su personalidad en el seno de la persona eterna, vemos que todo esto es también religión. Schiller declaraba que no profesaba ninguna religión, por religión. ¿Cómo, pues, encontrar una definición bastante amplia que abarque todas esas fases del pensamiento?

Con todo, no será inútil examinar por lo menos algunas de las definiciones más recientes, aunque no sea sino para convencerse de que no hay ni siquiera una sola definición de lo que es o debe ser la religión a la cual no se oponga otra que en todo sea su contrapeso. Según Kant, la religión es la moralidad, es el reconocimiento de nuestros deberes como órdenes de Dios. No hay que olvidar que para Kant el deber no se impone a la conciencia porque repose sobre un mandamiento divino, lo que sería recaer en la religión revelada, sino que, porque tenemos directamente conciencia del deber como tal, es por lo que lo consideramos como mandato divino. Toda autoridad divina puramente exterior es, a los ojos de Kant, puro *fenómeno,* o, como diríamos nosotros, mera concesión a la debilidad humana. Toda religión establecida, toda fe que sale de la Iglesia, aunque no pueda prescindir en sus comienzos de las leyes positivas que la organizan y que son extrañas a la moralidad pura, debe, sin embargo, en opinión de Kant, contener en sí un principio que, desarrollándose con el tiempo, hará del deber su único y real objeto, y al fin nos permitirá salir de la fe preparatoria de la Iglesia.

Fichte, inmediato sucesor de Kant, se colocó en un punto de vista completamente contrario. La religión no es nunca práctica, ni nunca tuvo por objeto gobernar nuestra vida. Para esto basta la simple moralidad, y sólo una sociedad corrompida puede hacer de la religión un móvil para el bien. La religión es la ciencia; es el poder que da al hombre la vista clara de sí mismo, que responde a las preguntas más elevadas y que nos pone de este modo en plena armonía con nosotros mismos, santificando el alma.

Ahora, es posible que Kant tenga mucha razón al decir que la religión *debería ser* moralidad, y Fichte al decir que *debería ser* ciencia. Pero dudo que pueda considerarse a ninguna de las dos como una definición satisfactoria de lo que es la religión y de lo que universalmente se entiende por tal palabra.

En otra concepción, la religión consiste en el culto de seres divinos, y multitud de escritores han considerado imposible que pueda existir una religión sin ciertas formas exteriores, sin lo que se llama el *culto.*

Un reformador religioso puede hablar así; pero el historiador religioso puede fácilmente mostrar que hubo, y hay todavía, religiones sin ningún signo de culto exterior.

Uno de los últimos números del *Journal of the Anthropological Society,* contiene una interesante Memoria de una misión establecida por monjes benedictinos en New Nursia (Australia Occidental), al Norte del Swan River, en la diócesis asignada en 1845 al Obispo católico de Perth. Dichos benedictinos se han esforzado mucho en descubrir los sentimientos religiosos de los indígenas, y parece ser que durante mucho tiempo les ha sido imposible descubrir la más débil huella de nada que merezca el nombre de religión. Después de tres años de misiones, monseñor Salvado declara que los indígenas no adoran a ninguna divinidad verdadera ni falsa. Sin embargo, en seguida nos dice que creen en un ser omnipotente, creador del cielo y de la tierra, a quien llaman Motogón, que se representan como un hombre de su país y de su color, muy grande, muy fuerte y muy sabio. Creó al mundo con su soplo. Para crear la tierra, dijo: «Que nazca la tierra»; sopló y la tierra fué creada. De la misma manera creó el sol, los árboles, el kanguro, etc. Motogón, el autor del bien, tiene su adversario, Cienga, el autor del mal. Cienga es el que desencadena los torbellinos y las tempestades; es el homicida invisible que hace que perezcan sus hijos, lo que es causa de que le teman mucho los indígenas. Además, como hace mucho tiempo que Motogón ha muerto o está decrépito, no le rinden ningún culto; y, por otra parte, aunque ven en Cienga al autor de sus calamidades, no tienen ninguna ceremonia para hacérselo propicio. «Nunca —concluye el Obispo— he observado ningún culto exterior ni descubierto ningún indicio de un culto interior».

Pasemos a salvajes de otra raza. Los hidatsa del Missouri presentan el estado completamente opuesto. Matthews, que ha publicado un excelente estudio sobre esta tribu, dice: «Si empleamos la palabra *culto* en su sentido más extenso, puede decirse que además del *Anciano Inmortal,* el *Gran Espíritu* y el *Gran Misterio,* adoran todo en la naturaleza. No solamente al hombre, sino al sol, la luna, las estrellas, los animales inferiores, los árboles y las plantas, los ríos y los lagos, los guijarrales y otros peñascos aislados, hasta ciertas colinas y cerros; en una palabra, todo lo que no ha sido hecho por la mano del hombre, todo lo que tiene una existencia independiente, todo lo que puede individualizarse, tiene un espíritu, o hablando con más propiedad, una sombra. Todas estas sombras tienen cierto derecho, aunque no un derecho igual, al respeto y a la consideración... El sol es tenido en gran veneración y recibe sacrificios repetidos y considerables».

Así, pues, en las razas más degradadas de la especie humana vemos que una lo adora todo y la otra no adora nada: ¿quién podrá decir cuál de las dos es la más verdaderamente religiosa?

Consideremos ahora la concepción que de la religión se forman las razas más cultas de Europa, y volveremos a encontrar la misma divergencia. Kant declara que intentar agradar a la Divinidad por actos que no tienen en sí un valor moral, por actos de *culto,* no es religión, sino mera superstición. No hay para qué citar las autoridades del otro partido, que entienden que la religión muda del corazón, y aun la religión activa de la vida práctica, no son nada sin un culto exterior, sin un sacerdocio, sin un ritual.

Aún podríamos examinar otras muchas definiciones; pero nunca encontraríamos en ellas otra cosa que la expresión del ideal religioso de los que las formulan. Ninguna es lo bastante amplia para abarcar todo lo que se conoce con el nombre de *religión.* Así, cuando alguien da su definición, lo primero que generalmente hace es declarar que todo lo que salga del círculo que ella limita no merece el nombre de religión, sino el de derecho o filosofía, de superstición, de idolatría o de otro nombre tan halagüeño como éstos. Lo que para otros es religión, para Kant es alucinación; la religión del mismo Kant no es para Fichte más que el espíritu del derecho. Muchas personas califican de mera superstición los brillantes oficios que se celebran en las pagodas chinas o en las catedrales de los católicos romanos, mientras que otros clasificarán juntos en los parajes del ateísmo la fe muda del australiano y la convicción semiexpresada de un Kant.

No citaré más que una definición: la que ha popularizado Schleiermacher, según la cual la religión consiste en la conciencia de nuestra absoluta dependencia de algo que nos determina y a lo que no podemos determinar a su vez (1). Pero aquí reclama otra escuela, para la cual el sentimiento de dependencia es todo lo opuesto a la religión. Es conocida la frase, por otra parte bastante tonta, de Hegel: «Si el sentimiento de dependencia es lo que constituye la religión, el perro es el ser religioso por excelencia». Al contrario que para Schleiermacher, para Hegel es la libertad perfecta, porque es nada menos que la conciencia que el Espíritu divino adquiere de sí mismo por intermedio del espíritu finito.

Llegados a este punto, basta un paso para hacer del mismo hombre, no solamente el sujeto, sino el mismo objeto de la religión y del culto. Este paso fué dado por Augusto Comte en Francia y por Feuerbach en Alemania. Se dice que el hombre no puede conocer nada más elevado que el hombre; que el hombre es, pues, el único verdadero objeto del conocimiento religioso y del culto; sólo que se trata, no del individuo, sino de la especie. Hay que

(1) Naturalmente, eso no es más que una exposición muy imperfecta de su concepción religiosa, que se perfeccionó de día en día, a medida que avanzaba su edad. Sobre este punto véase la excelente *Vida de Schleiermacher,* de W. Dilthey, 1870.

encarnar la concepción general del hombre, el genio de la humanidad, y la humanidad llega a ser a la vez su propio Dios y su propio sacerdote.

Nada más elocuente, y a la vez nada más realmente solemne y sublime, que esa religión de la humanidad, tal como fué predicada por Comte y sus discípulos. Sin embargo, al fin Feuerbach derribó ese ídolo. Disipó esa última nube de misticismo que Comte había dejado: «el amor a sí mismo, tal es la ley, el principio necesario, indestructible, universal, inseparable de toda especie de amor. La religión debe confirmarlo, y lo confirma en cada página de su historia. Siempre que el hombre intenta resistir a este egoísmo humano tal como lo hemos definido, ya sea en religión, ya sea en filosofía, se precipita en el absurdo y la locura, porque el sentimiento, que está en la base de todos los instintos, de todos los deseos y de todas las acciones del hombre, es la satisfacción del ser humano, la satisfacción del egoísmo humano».

IV

LA RELIGIÓN ES LA PERCEPCIÓN DE LO INFINITO.—OBJECIONES CONTRA ESTA DEFINICIÓN

Vemos, pues, que no puede darse ninguna definición de la religión sin que inmediatamente provoque una definición contraria que la desmienta. Hay, a lo que parece, casi tantas definiciones de religión como religiones existen en el mundo, y casi la misma hostilidad media entre los partidarios de las tales definiciones, como entre los creyentes de dichas religiones. ¿Qué hacer, pues? ¿Es realmente imposible dar una definición de la religión que pueda aplicarse a todo lo que se ha designado con tal nombre o con otro análogo? Sí; la cosa es imposible, y el lector ha adivinado por qué. La religión es algo en movimiento que ha pasado y todavía pasa por la evolución histórica, y todo lo que podemos hacer es remontar su curso hasta los orígenes, y desde allí intentar abarcar la serie de sus desarrollos posteriores.

Pero si es imposible dar una definición adecuada o una descripción completa de todo lo que se ha designado con el nombre de *religión,* es posible dar un carácter específico que distinga de todos los demás objetos los objetos de la conciencia religiosa, y que al mismo tiempo distinga nuestra conciencia en presencia de los objetos religiosos de lo que es en presencia de los objetos suministrados por los sentidos o la razón.

Sin embargo, no por lo dicho se entiende que hay una conciencia distinta para la religión. No existe más que una sola y

misma conciencia, aunque varíe con los objetos a los cuales se aplica. Distinguimos entre los sentidos y la razón, aunque no sean más que dos funciones distintas de la misma persona consciente. De la misma manera, cuando hablamos de la fe como de una facultad religiosa del hombre, no entendemos con ello más que nuestra conciencia ordinaria, desarrollada y modificada de manera que nos coloca en situación de percibir objetos religiosos, y no un nuevo sentido al lado de los demás, una nueva razón al lado de la razón ordinaria, una nueva alma en la otra. Siempre es la antigua conciencia, pero aplicada a nuevos objetos y recibiendo la reacción de ellos. Admitir una facultad religiosa distinta, un instinto de lo divino, a fin de explicar el hecho universal de la religión, es hacer lo que el fisiólogo que todavía admitiera una fuerza vital para explicar la vida; es jugar con las palabras y prestidigitar con la verdad. Explicaciones de este género podían bastar en otro tiempo; pero ahora nos hallamos bastante adelantados en la batalla, para que pueda concluirse la paz en semejantes términos.

En unas lecturas que dí en la Institución Real, destinadas a servir de introducción a la *Ciencia del lenguaje*, intenté definir el aspecto subjetivo de la religión, o lo que vulgarmente se llama la *fe*, de la siguiente manera:

«La religión es una facultad del espíritu que, independientemente, diré más, a despecho de los sentidos y de la razón, hace al hombre capaz de comprender lo infinito bajo nombres diferentes y disfraces cambiantes. Sin esta facultad no sería posible ninguna religión, ni siquiera el culto más degradado de ídolos y de fetiches; y por escasa que sea nuestra atención, podemos oír en toda religión un gemido del espíritu, el rumor de un esfuerzo para concebir lo inconcebible, para expresar lo inexpresable, una aspiración a lo infinito, un amor de Dios».

Si cito estas palabras, no es porque ahora las apruebe sin restricción; es raro que yo apruebe nunca sin reserva lo que haya escrito algunos años antes. Reconozco muy bien la fuerza de varias de las objeciones que se han suscitado a esta definición; pero creo que todavía es sólido su núcleo. No diré que ésta sea una definición completa de la religión, pero creo que demuestra una característica que permite distinguir entre el conocimiento o conciencia religiosa y el conocimiento de los sentidos y la razón.

La principal censura que se ha hecho a mi definición, es la de presentar la religión como una facultad del espíritu. La palabra *facultad* tiene el privilegio de poner a ciertos filósofos de mal humor. No parece sino que la tal palabra designa algo sustancial, una especie de resorte que pone en movimiento a una máquina, una simiente o un grano que crecerá cuando se siembre en suelo adecuado. Nunca pude entender por qué se toma la palabra facultad en tal sentido: facultad significa modo de acción y no sustancia. La facultad no es, en modo alguno, un dios ni un espíritu; no es una potencia, ni un principado, es inherente a la sustancia con el mismo título que la fuerza; es la fuerza en la sustancia consciente. No hay fuerza sin sustancia ni sustancia sin fuerza; ambas cosas son inseparables, porque no constituyen más que una y misma cosa. Así, pues, hablar de una facultad como de una cosa en sí, es hablar de la gravitación como de una cosa en sí. En ambos casos pura mitología. Si la ley de Newton se hubiera descubierto en Roma, no dudo que se habría erigido un templo a la diosa Gravitación. Nosotros ya no erigimos templos; pero no por eso hay menos mitología en la manera que ciertos físicos tienen de hablar de la gravitación. Soy el primero en reconocer que la forma en que se expresan ciertos filósofos cuando se refieren a nuestras facultades no es menos peligrosa, y sabemos que no hace mucho todavía se ha visto erigir altares a una de nuestras facultades, a la razón. Si, pues, la palabra *facultad* es equívoca o peligrosa, si tiene mala reputación, prescindamos de ella; digamos, si se quiere, *potencia, virtualidad,* y definamos el aspecto subjetivo de la religión «la potencia que coloca al hombre en situación de comprender lo infinito». Si el lenguaje permitiera esta expresión bárbara, llegaría hasta proponer que se reemplazara la palabra *facultad* con la de *no-todavía*, y en lugar de decir «la facultad, la virtualidad del lenguaje o de la religión», yo diría el *no-todavía* del lenguaje o de la religión (1).

Un sabio que ha prestado grandes servicios a la ciencia de la religión, Pfleiderer, reprocha a mi definición el admitir una *facultad oculta*. En cierto sentido acepto la frase. Sí; hay en el hombre, en el individuo y en la especie, algo que se desarrolla oscuramente en percepción, concepción y fe (tomo esta última pa-

(1) En lugar de rehacer una demostración hecha veinte veces, citaré las palabras de Locke: «Si es racional considerar las facultades como otros tantos seres distintos capaces de obrar y de hablar de ellas en este sentido (por ejemplo, cuando decimos que la voluntad ordena, que la voluntad es libre), habrá también que hablar de una facultad parlante, de una facultad marchante y de una facultad danzante, encargadas de producir la palabra, la marcha y la danza, cuyas acciones no son más que diferentes modos de movimiento, y esto con el mismo derecho que usamos al considerar la voluntad y el entendimiento como encargados de producir la volición y la percepción, que no son más que modos diferentes de pensamientos. Tan racional es decir que la que canta es la facultad cantante, que la que danza es la facultad danzante, como decir que la voluntad escoge y que el entendimiento concibe, o, como se dice con tanta frecuencia, que la voluntad dirige al entendimiento y que éste obedece o desobedece a la voluntad; tan legítimo y tan inteligible como decir que el poder de hablar dirige al poder de cantar, y que el poder de cantar obedece o desobedece al poder de hablar. Esta manera de expresarse ha, con todo, prevalecido, y a mi parecer, producido mucha confusión». *(Ensayo sobre el entendimiento)*.

«Habría materia para un diálogo burlesco con la manera que tienen de hablar algunas personas de las facultades como, por ejemplo, Kant, cuando dice ¡que la razón pura se vanagloria!» (*Vida de Schleiermacher*, por Dilthey).

labra para indicar la aprehensión de lo Infinito). Si el desarrollo de esta facultad es todavía oculto, es preciso ensayar su aclaración; pero esto es tan cierto de las otras dos facultades, los sentidos y la razón, como de la facultad de la fe.

En segundo lugar, se ha reprochado a esta concepción de la religión el ser algo misteriosa. Por lo que a mí hace, no veo qué elemento misterioso se introduzca en la psicología al admitir en la persona consciente, al lado de los sentidos y de la razón, una tercera función: la de comprender el Infinito. Uno de los rasgos esenciales de todo conocimiento religioso es el de admitir la existencia de seres que ni los sentidos pueden percibir, ni la razón comprender. Los sentidos y la razón, en la acepción ordinaria de los términos, no bastan, pues, para dar cuenta de los hechos de que se trata. Si admitimos netamente una tercera función encargada de percibir lo Infinito, esta función no será más misteriosa que las otras dos. Nada en realidad más misterioso que la percepción de los sentidos; es el misterio de los misterios. Con todo, nosotros mismos estamos habituados a considerarla como la cosa más natural. Y la razón no dejará también de parecer una facultad misteriosísima a un ser que se hallara reducido únicamente a la percepción de los sentidos, habiendo filósofos que la han representado como un fenómeno incomprensible. Con todo, sabemos que la razón no es más que un desarrollo de la percepción de los sentidos que se produce en determinadas condiciones, condiciones que constituyen lo que llamamos la virtualidad o facultad de la razón. Sentidos y razón pertenecen a un solo y mismo yo consciente; y aunque la razón opere de una manera distinta que los sentidos, con todo, si está gobernada como debe, obra en perfecta armonía con ellos. Otro tanto cabe decir de la religión entendida en el sentido subjetivo, esto es, de la fe. Como intentaré mostrar, *la misma fe no es más que un desarrollo de la percepción de los sentidos, con el mismo título que la razón,* desarrollo posible en determinadas condiciones, que responde a lo que llamamos la virtualidad de la fe. Sin esta tercera virtualidad yo creo imposible explicar los hechos que nos presenta la religión, ya en su aspecto subjetivo, ya en su aspecto objetivo. Si se puede explicarla por un simple llamamiento a los sentidos y a la razón, entendidos en el sentido ordinario de estas palabras, hágase en buena hora; tendremos entonces una fe racional o una fe intuitiva; pero ninguno de mis críticos lo ha hecho hasta aquí, y creo que pocos de ellos sentirán la tentación de hacerlo.

Cuando yo decía que percibimos lo Infinito independientemente, es más, a pesar de los sentidos y de la razón, tomaba estas palabras en su acepción ordinaria. Si es cierto que los sentidos no nos suministran más que objetos finitos, y si la razón no puede trabajar más que sobre estos objetos finitos, esta aprehensión de algo infinito necesariamente se debe verificar de un modo independiente, es más, a despecho de los sentidos. ¿Son exactas estas premisas? Cuestión es ésta que discutiremos.

En fin, se han suscitado algunas objeciones contra el empleo que hago de la palabra *infinito* para designar el objeto de la conciencia religiosa. La he escogido como la designación que menos se presta a la crítica de todo lo que está más allá del alcance de nuestros sentidos y de nuestra razón. Se admite universalmente que todo conocimiento de los sentidos, cualquiera que sea, es finito; finito en el tiempo y en el espacio, finito en cantidad y en calidad; y como nuestro conocimiento racional reposa enteramente en el conocimiento por los sentidos, dicho conocimiento racional tampoco está en relación más que con objetos finitos. Cuando, pues, me ha hecho falta buscar un término que caracterizara los objetos de esta gran rama del conocimiento que constituye la religión, he pensado que la palabra *infinito* era preferible a las de *invisible, suprasensible, sobrenatural, absoluto* o *divino,* porque el carácter de *finito* es la cualidad más general del llamado conocimiento positivo. Me pareció que la palabra *infinito* era el término más amplio, la generalización más elevada. Si alguien entiende que es preferible otro término, lo repito, estoy dispuesto a adoptarlo. Intentemos solamente comprender ahora con claridad lo que entendemos por esta palabra *infinito* o cualquier otro término mejor, si es que existe.

Si el infinito no fuera, como suponen ciertos filósofos, más que una simple abstracción negativa, la razón bastaría, sin duda ninguna, para explicar cómo hemos llegado a poseer esa idea. Pero la abstracción nunca nos dará nada más que el objeto sobre el cual opera. De un número dado de percepciones podemos abstraer la idea de un número dado; pero lo infinito no es dado por lo finito y, por consecuencia, hagamos lo que hagamos, nunca podremos sacarlo por abstracción. Decir, como se hace comúnmente, que el infinito es un concepto abstracto negativo, es jugar con las palabras. Podemos formar un concepto de este género cuando se trata de objetos que constituyen una serie o que están en correlación. Sea el concepto de un objeto que forma parte de una serie, por ejemplo, *azul; no azul* significará verde, amarillo, rojo, cualquier color, a no ser el *azul.* Lo *no azul* designará el concepto completo del color, menos lo azul.

De la misma manera, si tomamos conceptos correlativos, por ejemplo, *recto* y *curvo,* se puede llamar concepto *no recto* un concepto negativo; pero en realidad es un concepto tan positivo como el concepto *curvo,* puesto que *no recto* significa *curvo,* de la misma manera que *no curvo* significa *recto.*

Apliquemos estos principios a lo finito. Lo finito, se nos dice, comprende todo lo que puede percibirse por los sentidos o analizarse por la razón. Si, pues, no nos contentamos con formar una frase al azar, añadiendo la partícula negativa a la palabra *finito,* si intentamos formar un concepto realmente negativo, el con-

cepto de lo infinito estará fuera del concepto de lo finito; y como fuera de este último concepto no conocemos nada, el concepto de infinito no comprenderá más que la nada. Así, pues, no se puede considerar lo infinito como un simple concepto negativo; si no fuera más, no sería otra cosa que una palabra formada por falsa analogía, que significaría *la nada.*

V

¿PUEDE EL HOMBRE PERCIBIR LO INFINITO? NEGACIONES POSITIVISTAS

Todas las objeciones examinadas hasta aquí proceden de amigos. No hacen más que enmendar nuestra definición de la religión, sin llegar nunca a proponer la cuestión previa. Pero esto se ha hecho por otros.

Hay toda una clase de personas, no sólo entre los filósofos de profesión, sino entre los pensadores independientes de todas las clases de la sociedad, que consideran absolutamente inútil toda tentativa de definir la religión; que se embarazan poco con discusiones sobre la verdad o falsedad de tal o cual religión, y que niegan pura y simplemente la posibilidad de toda religión, cualquiera que sea, por la razón de que el hombre no puede percibir lo infinito, puesto que todas las religiones, por mucho que difieran en otros puntos, concuerdan en que su objeto, en parte o en todo, sobrepuja el alcance de nuestras facultades de percepción y de concepción. Tal es el terreno en que se mantiene la llamada filosofía positiva, desde el cual, negando la posibilidad de toda religión, desafía a que produzcan sus títulos a todos aquellos que admitan otra fuente de conocimiento que los sentidos y la razón. No son nuevos ni el desafío ni el campo de batalla. Es el terreno que en otro tiempo midió Kant; sólo que la única puerta que había permanecido abierta entonces, la absoluta certidumbre de la verdad moral, y por ella la de la existencia de Dios, se halla actualmente cerrada. No hay ningún escape. La batalla librada entre los que creen en algo que sobrepuja a los sentidos y a la razón y que reivindican para el hombre la posesión de una facultad capaz de percibir lo infinito, y los que lo niegan fundados en principios puramente psicológicos, tiene que concluir con la victoria de uno de los dos partidos y la capitulación del otro.

Antes de engolfarnos en esta lucha decisiva, examinemos una vez más el campo de lucha tal como se ha elegido, y veamos el terreno común en el cual ambos partidos han decidido dirimir la querella. Lo primero que se nos concede es que toda conciencia comienza por la percepción de los sentidos, por lo que tocamos, oímos o vemos. Esto nos da el conocimiento sensible. Segunda cosa que se concede: la de que con estos materiales construímos el conocimiento racional, que consiste en conceptos colectivos y en conceptos abstractos. Lo que se llama *pensar* es adicionar y sustraer percepciones. El conocimiento por conceptos difiere del conocimiento por los sentidos solamente en la forma y no por el fondo. En cuanto a los materiales de que está hecha, no hay nada en la inteligencia que antes no haya estado en los sentidos. El órgano del conocimiento es el mismo en todos los seres vivientes; sólo que está más desarrollado en los animales que tienen cinco sentidos que en los que tienen uno, y más desarrollado en el hombre, que cuenta y forma conceptos, que en los demás animales que no hacen esto.

Este es el terreno de la lucha y tales son las armas que se nos dan. Se nos dice que con ellas se ha obtenido todo conocimiento, que con ellas se ha conquistado el mundo. Si con ellas pensáis abriros un camino hacia un mundo más allá de éste, estará bien hecho; en caso contrario, confesad que todo lo que es conocido con el nombre de *religión,* desde el fetichismo más grosero hasta la fe más ideal y más exaltada, no es más que una ilusión y que el gran triunfo de este siglo consiste en haberlo reconocido.

Acepto la lucha en estos términos y sostengo que, muy lejos de ser imposible la religión, es una cosa necesaria con sólo que se nos deje en posesión de nuestros sentidos, claro que tal como nos los da realmente la naturaleza, no como los definen los filósofos. Así, la cuestión en litigio es clara. No apelamos a un don, a una revelación especial; el único don que reclamamos es la percepción; la única revelación a que apelamos es la evolución histórica.

Porque no hay ninguna necesidad de suponer que encontramos la idea de lo infinito completamente formada, en el espíritu humano, desde el principio de nuestra historia. Hoy mismo existen millares de seres para quienes la misma palabra es ininteligible. Todo lo que pretendemos es que el germen, la posibilidad, el *quizá* de esta idea dormía oculto en las primeras percepciones de los sentidos y que, así como la razón es un desarrollo de lo que hay de finito en ellas, la fe es un desarrollo de lo que desde el primer momento hay en ellas de infinito.

Imagina la filosofía positiva que todo lo que nos suministran los sentidos es finito por su naturaleza, y que todo lo que sobrepuja a lo finito es mera ilusión. La misma palabra infinito no es más que un agregado de sílabas formado por la unión material de la partícula negativa con el adjetivo *finito.* Ahora bien, esta partícula, perfectamente en su lugar con un concepto de objetos que constituyen serie o que están en correlación, es absolutamente inadecuada en un concepto exclusivo y absoluto como el de finito. Si los sentidos nos dicen que *todo* es finito y

que la razón saca todo su capital de los sentidos, ¿quién tiene derecho a hablar de infinito? Puede ser cierto que sea un elemento esencial de todo conocimiento religioso el admitir la existencia de seres que no puedan percibirse por los sentidos ni por la razón, de seres que son de hecho infinitos y no finitos. Pero, en lugar de admitir una tercera facultad para dar cuenta de estos hechos de religión, la filosofía positiva trastorna este razonamiento y establece que por la misma razón de que la religión no tiene en modo alguno raíces reales en nuestra conciencia, es un mero espejismo que atrae con brillantes visiones al viajero fatigado en el desierto y que le abandona en seguida, desesperado, cuando está bastante cerca del lugar donde parecía encontrarse la fuente de agua viva.

Algunos filósofos han pensado que una simple apelación a la historia basta para responder a este sistema desesperante. Sin duda es un hecho importante que, tan lejos como encontremos al hombre en posesión de los sentidos y de la razón, lo encontramos también en posesión de la religión; pero la misma elocuencia de un Cicerón no ha bastado para elevar este hecho a la dignidad de un argumento invencible. Es también una verdad importante esa aspiración de todos los hombres a la divinidad; pero el mismo genio de un Homero no ha conseguido poner tal verdad fuera del alcance de la duda. ¡Quién no ha admirado aquellas sencillas palabras del poeta: Πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι (*Odisea,* III, 48): «Todos los hombres tienen el deseo de los dioses», o para traducir la frase en toda su fuerza literal: «como los pollitos de los pájaros que abren la boca para recibir el alimento, los hombres tienen el deseo de los dioses»!; porque el verbo χανεῖν, de la misma raíz que χαίνειν, significaba primitivamente *bostezar, abrir la boca* y de ahí *pedir* y *desear.*

Pero hasta esta simple afirmación no encuentra un mentís formal. Se nos dice que en los antiguos tiempos hubo, y en los actuales hay todavía, hombres que no conocen tal necesidad. No basta, pues, probar que siempre franqueó el hombre los límites en que parecían aprisionarle los sentidos y la razón. No basta mostrar que, aun en el fetichismo más bajo, el fetiche no es solamente el objeto que vemos, que oímos, que tocamos, sino algo diferente que no podemos ver, oír, ni tocar. No basta mostrar que en el culto tributado a los objetos de la naturaleza, las montañas, los árboles, los ríos, no son solamente lo que vemos, sino algo diferente que no podemos ver; que en las invocaciones al cielo y a los cuerpos celestes lo que sirve de objeto a la creencia religiosa no es el sol, ni la luna, ni las estrellas tales y como se ven con los ojos materiales, sino algo muy distinto, que es invisible. Los ojos ven la lluvia, pero no quien la envía; se oye el trueno, se siente pasar la borrasca, pero no hay ojo humano que haya visto a quien truena y a quien cabalga en el torbellino. Si los dioses griegos se

dejan ver alguna vez, el padre de los dioses y de los hombres permanece invisible, y aquel a quien la lengua más antigua llamaba el Cielo-Padre, *Dyaus Pitar,* aquel a quien el griego llamaba Ζεὺς πατήρ, el latino *Júpiter,* no caía en mayor grado bajo la percepción de los sentidos que aquel a quien llamamos «Padre nuestro que estás en los cielos».

Todo esto es cierto, y constituirá el objeto de las siguientes lecciones el estudio de este importante desarrollo del pensamiento religioso desde sus orígenes hasta su término en una de sus ramas, en la India. Mas antes de hacerlo, hay que contestar a una pregunta preliminar y más abstracta. ¿De dónde procede ese algo distinto que no pueden suministrar ni los sentidos ni la razón? ¿Dónde encuentra un punto de apoyo aquel que, negándose a reposar en otra cosa que en el testimonio de los sentidos, ni de fiarse en otra cosa que en las legítimas deducciones que la razón saca de este testimonio, sostiene, sin embargo, su creencia en algo que está más allá de los sentidos y de la razón?

VI

TODA PERCEPCIÓN SENSIBLE CONTIENE EN SÍ LA PERCEPCIÓN DEL INFINITO

Hemos concedido que nuestro conocimiento comienza con los sentidos y que con los materiales por ellos suministrados edifica la razón sus maravillosas construcciones; e igualmente admitimos que, siendo finitos todos los materiales con que opera la razón, si se la mantiene dentro de sus propios límites no puede nunca suministrarnos la idea de lo infinito.

La primera pregunta que haremos, y sobre esta cuestión gira todo el resto de nuestra argumentación, es ésta: «Todos los materiales que los sentidos nos suministran ¿son finitos y nada más que finitos?» Es muy cierto que todo lo que podemos tocar, ver y oír tiene un principio y un fin, y sólo por la percepción de ese comienzo y de ese fin obtenemos el conocimiento de lo sensible. Percibimos un cuerpo por su contorno; percibimos lo verde en los largos intervalos de lo azul a lo amarillo; oímos el sonido musical *re* entre el fin del *do* y el comienzo del *mi.* Lo mismo sucede con otras percepciones de los sentidos. Esto es cierto, por lo menos en la práctica. Pero miremos más cerca. Cuando nuestro ojo ha percibido la distancia más lejana que pueda alcanzar con o sin instrumentos, el límite en que se detiene está fijado, de un lado por lo finito, pero del otro por algo que para el ojo es infinito.

Recordemos que hemos aceptado los términos de nuestros adversarios y que, por consiguiente, tomamos al hombre con los sentidos, sin otra cosa. La mayoría de los filósofos encontraría más natural, y sin duda más decisivo, derivar la idea de infinito de una necesidad de nuestra razón humana. En cualquier lugar que intentemos fijar un punto en el espacio o en el tiempo, siempre seremos absolutamente incapaces de fijarle de manera que no sea posible fijarle un más allá. De hecho, la misma idea de límite supone la idea de un más allá, y, por consiguiente, queramos o no, nos impone la idea de infinito.

Esto es perfectamente cierto; pero hay que pensar en nuestros adversarios, y no en nuestros amigos, y sabemos que nuestros adversarios no aceptan esta razón. Si por una parte, dicen, nuestra idea de la divinidad supone un más allá y, por consiguiente, implica lo infinito, por otra, nuestra idea de un todo excluye el más allá e implica lo finito. Son estas antinomias de la razón humana, que Kant ha analizado muy por extenso, y los filósofos que le han seguido han apelado naturalmente a ellas para mostrar que las pretendidas necesidades de la razón podrían muy bien no ser, después de todo, más que las debilidades de la razón, y que, por consiguiente, no se deben admitir las ideas de finito o de infinito sino en las mismas condiciones que las restantes ideas, esto es, mostrando que son el fruto, no de la especulación, sino de la experiencia, y de la experiencia sensible, porque toda experiencia comienza por los sentidos. He aquí el razonamiento que tenemos que acometer. Aquí nada tiene que hacer Hamilton.

Hemos aceptado el salvaje primitivo, que no tiene más que sus cinco sentidos. Estos cinco sentidos le suministran el conocimiento de objetos finitos, y el problema está en saber cómo semejante ser puede llegar nunca a pensar y hablar de algo que no sea finito.

Respondo, sin temor de ser contradicho, que sus mismos sentidos son los que le dan la primera impresión de las cosas no finitas y los que le dan, en resumidas cuentas, la primera sospecha de lo infinito. Para el salvaje primitivo, como para todo hombre en la infancia de la actividad intelectual, todo objeto cuyo límite no perciban sus sentidos es ilimitado o infinito. El hombre ve hasta cierto punto, y allí se estrella su mirada. Pero precisamente en el punto en que se detiene su mirada se le impone, quiéralo o no, la percepción de lo ilimitado o infinito. Se puede decir que no es una percepción, en el sentido ordinario de la palabra, ni mucho menos un mero razonamiento. Al percibir lo infinito no contamos, ni comparamos, ni nombramos. No sabemos lo que es lo infinito, pero sabemos que existe, porque nos sentimos en inmediato contacto con él. Si parece demasiado atrevido decir que en realidad el hombre ve lo invisible, digamos que *se resiente de lo invisible*, no siendo este invisible más que un nombre particu-

lar de lo infinito. Así, pues, en lo que respecta a la distancia o a la extensión, es difícil negar que el ojo, por el mismo acto que percibe lo finito, perciba también lo infinito. Sin duda que cuanto más adelantamos más se amplía nuestra horizonte; pero no hay, ni nunca puede haber para nuestros sentidos, horizonte que no mantenga entre lo finito y lo visible por una parte, lo invisible y lo infinito por la otra. La noción de lo infinito, muy lejos de ser una abstracción tardía, está, pues, realmente envuelta en las primeras manifestaciones del conocimiento sensible. La teología comienza con la antropología. Tomemos el hombre primitivo, que vive sobre las altas montañas o en la vasta llanura, o sobre la isla de coral, sin colinas ni riberas, envuelta por todas partes por la inmensidad sin fin del Océano y por el insondable firmamento, y entonces comprenderemos cómo del medio de las imágenes que los sentidos le arrojaban tuvo que levantarse la concepción de lo infinito en su espíritu, aun antes que la de lo finito, y formar el término omnipotente del cuadro pálido y sin relieve de su monótona vida.

Mas no es esto todo. Percibimos lo infinito, no sólo fuera de lo finito, sino en lo interior de lo finito; no sólo como incomparablemente grande, sino como incomparablemente pequeño. Que nuestros sentidos contraigan lo que puedan la extremidad de sus antenas, nunca podrán percibir el objeto más pequeño de todos los objetos. Siempre hay un algo más allá, siempre hay algo más pequeño. Podemos, si queremos, establecer como postulado la existencia del átomo, tomado en el sentido primitivo de la palabra, esto es, de algo que no pueda dividirse; nuestros sentidos, y no hablo más que de los sentidos puesto que a los sentidos es a lo que nos reducen nuestros adversarios, no admiten átomo real, sustancia imponderable, o como Roberto Mayer llamaba al último dios de Grecia, «materia inmaterial». Al percibir la extensión más pequeña perciben una todavía menor. Entre el centro y la circunferencia que debe tener todo objeto para hacerse visible, hay siempre un radio, y ese radio, doquiera presente, al que es imposible eliminar, nos da nuevamente la impresión sensible de lo infinito, de lo infinitamente pequeño frente a lo infinitamente grande.

Lo que se acaba de decir respecto del espacio se aplica al tiempo, a la cualidad y a la cantidad.

Cuando hablamos de los colores o de los sonidos parece, si nos atenemos a la práctica, que nos movemos absolutamente en lo finito. He ahí, rojo, verde, violeta. Este es un *do*, este un *mi*. ¿Qué puede haber más finito en la apariencia y mejor definido? Pero miremos más cerca. Tomemos los siete colores del arco iris. ¿Dónde está el ojo bastante sutil que pueda fijarse en el punto preciso en que concluye el azul y comienza el verde, el punto en que concluye el verde y empieza el amarillo? Pretender tal deter-

minación equivaldría a la tentativa de colocar nuestros toscos dedos en el punto preciso en que concluye un milímetro y empieza otro. Dividimos groseramente el color en siete grados, y decimos los «siete colores del arco iris». Y aun estos siete grados son de fecha reciente en la evolución de nuestro conocimiento sensible. Dice Jenofonte que lo que vulgarmente se llama iris es una nube púrpura, roja y amarilla; también habla Aristóteles del arco tricolor (rojo amarillo y verde) y en el Edda se llama al arco iris el *puente tricolor*.

El azul, color que nos parece tan bien definido, no se ha desprendido del infinito número de colores sino en una época relativamente reciente. Apenas habrá un libro que no nos hable del azul celeste. Pues bien; los himnos antiguos del *Veda*, donde hay tanta aurora, sol y cielo, nunca nos hablan del cielo azul. Lo mismo sucede en el *Zend-Avesta*, en Homero y en el *Antiguo y Nuevo Testamento*. Alguien se ha preguntado si no habría que reconocer en esto un desarrollo fisiológico de nuestros sentidos o solamente un enriquecimiento gradual del lenguaje, que permite expresar unos matices más de luz. Sin duda, nadie pretenderá que la irritación de los órganos que produce la sensación, en cuanto se distingue de la percepción, era diferente hace millares de años de lo que es hoy. Es la misma para todos los hombres, la misma para ciertos animales, porque sabemos que hay insectos que reobran fuertemente contra las diferencias de colores. No, la sensación no ha cambiado. Esto solamente nos enseña, y de una manera bien clara, que la percepción consciente es imposible sin lenguaje. ¿Quién ha de pretender que aquellos salvajes, de los que se dice que no saben contar más allá de tres, esto es, que no tienen nombres de número más allá de tres, no reciban la impresión de las cuatro patas de una vaca? Esta evolución en la manera con que tenemos conciencia del color, nos muestra una vez más cómo la percepción, en cuanto difiere de la sensación, marcha paso a paso con el progreso del lenguaje, y con qué lentitud cada concepción definida se desprende de una infinidad de percepciones indistintas. Demócrito conocía cuatro colores: el negro, el blanco, el rojo y el amarillo. ¿Diremos que no veía el azul del cielo porque nunca lo llamaba azul, sino oscuro o brillante? En China eran primitivamente cinco los colores, número que creció con la facultad de distinguir y de expresar estas distinciones por palabras. Según Palgrave, el árabe vulgar confunde constantemente el verde, el negro y el pardo. Sábese que es muy raro que las tribus salvajes tengan palabras distintas para designar el *negro* y el *azul*. Sin ir tan lejos, encontraremos la misma vaguedad de expresiones en el mismo pasado de las lenguas europeas. Si el inglés *blue* ya no significa *negro*, se ve todavía el lazo estrecho entre los dos colores en expresiones como la de *to beat black and blue*, y en francés, la huella negra de un toque es un azul. En

viejo noruego, *blár*, *blá*, *blátt*, significa *azul*, y es distinto de *blakkr*, negro; pero *blàman*, el color lívido que deja un cuerpo, el *azul*, nos muestra el sentido aun flotante entre el *azul* y el *negro*, y en la palabra *blá-madhr*, un negro, *blá*, significa decididamente *negro*. La etimología de estas palabras es oscura. Grimm deriva la palabra inglesa *blue* (azul), francés *bleu*, alto viejo alemán *plâo*, *plaves*, bajo latín *blavus* y *blavius*, italiano *biavo*, del gótico *bliggvan*, pegar; de suerte que la palabra indicaría en un principio la huella del golpe, el *azul*. En apoyo de esta derivación apela al latín *lividus*, al que hace venir de **fligvidus* y de *fligere*, y hasta de *flavus*, que propone explicar por **flagvus*, **flagere*. También invoca la analogía de *caesius*, que vendría de *caedere*. Todo esto es muy dudoso y sería necesario que toda la materia de los nombres de colores fuera tratada integralmente antes de que se puedan esperar resultados ciertos en lugar de hipótesis más o menos ingeniosas. Es probable que la raíz *bhraj*, *bhrâj* (*fulgere*) haya dado muchos nombres de colores. A esta raíz se ha referido el inglés *bleak*, anglosajón *blâc*, *blaec*, viejo noruego *bleikr*, viejo alto alemán *pleik*, primitivamente *brillante*, más tarde *pálido*. Sin duda, a la misma familia debe referirse *black*, negro; anglosajón *blac*, viejo noruego *blakkr;* viejo alto alemán *plack*.

A medida que adelantan las lenguas introducen distinciones nuevas; sin embargo, la variedad de los colores se nos presenta siempre como un verdadero infinito, que quizá se medirá por los millones de vibraciones del éter en un segundo, pero que nunca podrá medir ni dividir el ojo más penetrante.

Lo que se dice de los colores se aplica a los sonidos. Nuestro oído comienza a percibir el sonido musical a las treinta vibraciones por segundo, y deja de percibirlo a las cuarenta mil. Nuestra debilidad de oído es lo que determina estos límites; pero así como más allá del violeta, que podemos percibir, hay un ultravioleta que para nuestro ojo no es más que tinieblas, pero que revela el espectroscopio en centenares de líneas, quizá seres dotados de un oído más perfecto perciban un sonido allí donde para nosotros no hay más que un ruido.

Por más que podamos distinguir tonos y semitonos, hay una multitud de divisiones más pequeñas que escapan a nuestra percepción y nos hacen sentir, como tantas otras cosas, el limitado poder de nuestros sentidos ante la ilimitada riqueza del Universo, que lentamente intentamos dividir, fijar y comprender.

Yo espero que no se interpretarán mal mis palabras, o, mejor dicho, temo que se dé una mala interpretación a mis palabras. Se creerá que para mí la religión de los salvajes más degradados comienza ni más ni menos que por el concepto de lo infinito. Como no hay concepto posible sin nombre, probablemente se me pedirá que, consultando el diccionario veddah o el papú, presente la palabra que exprese lo infinito, y la ausencia de una palabra de es-

te género, aun entre las razas de una más alta civilización, se considerará como una respuesta suficiente a mi teoría.

Repetiré, pues, que rechazo en absoluto esta idea. Me contento con mantenerme a la defensiva, y lo estoy también respecto a las objeciones preliminares de los filósofos que consideran la religión fuera de la filosofía, y que pretenden haber probado de una vez para siempre que lo infinito nunca puede llegar a ser objeto de conocimiento, porque los sentidos, única avenida que introduce en este dominio, nunca entran en contacto con lo infinito. Para responder a esta poderosa escuela filosófica, que en este punto ha hecho tantos prosélitos aun entre los defensores más ortodoxos de la fe, es por lo que he sentido la necesidad de mostrar desde el principio que sus pretendidos hechos no son hechos, y que la percepción de lo infinito ha estado siempre presente en toda percepción finita, tan presente como puede estar para el veddah o el papú la percepción de lo azul, aunque su vocabulario carezca de palabra para expresarlo. El cielo era azul en los tiempos de los poetas védicos, en los de Zoroastro, en los del profeta hebreo y en los del chantre homérico. Se le veía, pero no se le conocía. No había palabra que designara el tinte particular del cielo, el azul celeste. Nosotros lo conocemos, porque tenemos una palabra que lo designa; también lo conocemos desde otro punto de vista; porque podemos contar los millones de vibraciones que constituyen lo que al presente llamamos azul celeste, aunque, por otra parte, para la mayoría de nosotros, no sea ni deba ser nunca más que la noche visible, mitad velando, mitad develando la infinita luz que radia detrás de ella.

Así del infinito. Allí estaba desde el primer día; sólo que no estaba ni definido ni nombrado. Si lo infinito no hubiera estado presente desde el principio en nuestras percepciones sensibles, la misma palabra no tendría ningún sentido; sería un sonido y nada más. Por eso me he creído obligado a mostrar cómo el *presentimiento* de lo infinito reposa en la sensación de lo finito y tiene sus raíces reales en la presencia real, aunque imperfectamente percibida, de lo infinito en el seno de todas nuestras percepciones sensibles de lo finito. Este presentimiento, este comienzo de percepción de lo infinito, pasa por fases sin fin y reviste innumerables nombres. Lo reconozco en la admiración del marino polinesio que boga sobre la inmensidad sin límites del mar; en el arranque de gozo con que el pastor ario saluda la deslumbrante aparición de la aurora, o en el silencio de muerte del viajero solitario en el desierto, en la hora en que el último rayo del sol se aleja, fascinando sus cansados ojos y arrastrando en ensueño su pensamiento hacia otro mundo. A través de todos estos sentimientos y presentimientos, es siempre la misma cuerda la que vibra, tendida de mil maneras, y por poco oído que prestemos, podemos todavía reconocer el viejo, el familiar acento en los profundos acordes de un Wordsworth, «en esas obstinadas preguntas —de los sentidos y de las cosas del exterior— caídas de nuestro ser fuera de sí mismo, desvanecimientos, vagas aprensiones de una criatura que anda errante por mundos irrealizados».

VII

CONCLUSIÓN

Así, pues, lo que yo creo es que, con cada percepción finita, está ligada una percepción o, si la expresión parece demasiado fuerte, está ligado un sentimiento, un presentimiento de lo infinito, y que desde el primer acto del tacto, de la vista o del oído entramos en contacto, no solamente con un universo visible, sino también y al mismo tiempo con un universo invisible. Aquí, pues, en el terreno por ellos escogido, es donde deben atacarnos los que niegan la posibilidad o la legitimidad del concepto del infinito. Todo nuestro conocimiento, dicen, debe comenzar con los sentidos. Sí, les respondemos, y los sentidos son los que nos dan la primera sospecha de lo infinito. El desarrollo que de ahí salga interesa a la vez al psicólogo y al historiador de la religión, y ambos verán en este innegable sentimiento de lo infinito el *primum movens* de toda religión.

No con esto quiero decir que esa primera y oscura presión de lo infinito en nuestra alma nos dé de inmediato la plena y clara noción de ese concepto, el más elevado de todos; muy al contrario: sólo quiero decir que deposita en nosotros un germen, un germen viviente, un germen sin el cual no hubiera sido posible ninguna religión, un germen que está en la raíz de todo el desarrollo histórico de la fe humana.

No supongáis que insisto sobre la percepción real de lo infinito para encontrar pretexto para metáforas poéticas. Confieso que seré el último en negar que a veces no haya mucha más verdad en esas expresiones poéticas que en algunas enmarañadas argumentaciones de los lógicos. Me bastará citar uno de esos alegatos de poeta en favor de la realidad de lo infinito: «Que no se diga que lo infinito y lo eterno son ininteligibles: lo finito y lo pasajero es lo que uno se ve tentado a considerar como un sueño, porque el pensamiento no puede ver término a nada, y el ser no puede concebir la nada. Ni aun las mismas ciencias exactas pueden profundizarse sin encontrar en ellas lo infinito y lo eterno; y en ciertos respectos, las cosas más positivas pertenecen tanto a este infinito y eterno como al sentimiento y a la imaginación».

Hay mucha verdad en estas expresiones apasionadas; pero

debemos ir a la misma base de la verdad para que no se nos acuse de hacer intervenir las afirmaciones de la poesía o del misticismo allí donde basta la lógica más severa para conseguir resultados. Poniendo el dedo en el punto en que se produce el contacto real con lo infinito, no olvido ni violo ninguna de las rigurosas leyes establecidas por la crítica de la razón pura. Nada más perfecto que el análisis del conocimiento humano tal como ha sido hecho por Kant: «No podemos conocer los objetos sensibles más que tal como se nos aparecen, no tal como son en sí mismos; los objetos suprasensibles no son en manera alguna para nosotros objeto del conocimiento teórico». Yo admito todo esto; pero si lo suprasensible no puede ser objeto de un conocimiento teórico, ¿no es objeto de ningún conocimiento? ¿No es saber nada el saber que una cosa existe, aunque no sepamos qué es? ¿Nos permitiría Kant negar la *cosa en sí* porque no sabemos lo que es? Tiene gran cuidado de prevenirnos contra este error, que reduciría toda su filosofía al idealismo puro: «Hay, con todo, que observar —dice— que debemos ser capaces, si no de tener conocimiento, al menos de tener conciencia de esos mismos objetos en cuanto cosas en sí. De otro modo llegaríamos a la conclusión irracional de que hay una apariencia sin objeto aparente». No me separo de Kant más que para ir más lejos. Para él lo suprasensible o lo infinito no es *fenómeno*, no es más que *nóumeno;* yo reconozco que no es *fenómeno*, pero sostengo que antes de llegar a ser *nóumeno* es un *aistheton*. Sostengo que, en cuanto seres sensibles, estamos en constante contacto con lo infinito y que este contacto es la única base legítima sobre la cual puede existir y existe para nosotros lo infinito, en cuanto *nóumeno*, cuya existencia se impone a la fe. Sostengo que aquí, como en cualquier parte, no hay concepto legítimo sin percepción anterior, y que la realidad de esa percepción anterior es clara como el día para cualquiera que no se deje cegar por la terminología tradicional.

Se nos ha dicho y repetido que el espíritu finito no puede percibir lo infinito, y que lo mejor que podemos hacer es tomar nuestra Biblia y nuestro libro de oraciones, y con ellos vivir tranquilos y dar gracias. Esto, en verdad, sería adoptar un punto de vista desconsolador sobre nosotros, sobre nuestra Biblia y sobre nuestro libro de oraciones. No; intentemos solamente ver y juzgar por nosotros mismos, y veremos que desde el alborear de la historia, desde que el alba de la conciencia ha iluminado al individuo, siempre nos hemos encontrado cara a cara con lo infinito. ¿Podremos nunca llegar a algo más que a ese sentimiento de la presencia real de lo infinito? ¿Seremos nunca capaces, no solamente de percibirlo, pero ni siquiera de comprenderlo? He ahí una cuestión cuya solución debe cerrar y no inaugurar nuestros estudios. Por el momento lo único que nos interesa es la Historia. En sus anales sagrados es donde vamos a aprender cómo el espíritu finito ha intentado hacer en lo infinito una exploración cada vez más profunda, conquistarle nuevos aspectos, elevar su oscura percepción a la dignidad de una intuición más lúcida, de un concepto más definido. Quizá haya mucho error en los nombres que el hombre ha dado a lo infinito, pero la misma historia del error está llena de útiles enseñanzas. Después de haber visto cómo el hombre puede *presentir* algo más allá de lo finito, seguiremos su mirada, que busca lo infinito en la montaña, en el árbol, en el río, en la borrasca y en el relámpago; en el sol y en la luna, en el cielo, y en eso que hay todavía más lejos, ensayando nombre tras nombre para abrazarlo, llamándolo el que lanza el trueno y el relámpago, el que blande el rayo, el que da la lluvia, el que distribuye el alimento y la vida; y más tarde hablando de él y diciendo que es él el que ha creado, gobierna y conserva, el Rey y Padre, Señor de los señores, Dios de los dioses, Causa de las causas, el Eterno, el Desconocido, lo Incognoscible. Todo este espectáculo lo seguiremos en una, al menos, de las grandes evoluciones del pensamiento religioso, el que volvemos a encontrar en la antigua literatura de la India.

Hubo otras muchas evoluciones históricas en otros países, de las que cada una conducía a su objeto. Nada se asemeja menos que la evolución de la conciencia de lo infinito o de lo divino en las razas aria, semítica o turania. A los unos lo infinito se ha revelado al principio en ciertos espectáculos de la naturaleza: tal es lo sucedido a los poetas védicos; otros lo han sentido estremecer en las profundidades de su corazón. Hay tribus enteras a las que lo infinito se ha revelado por vez primera en el nacimiento de un niño o en la muerte de un amigo, y han encontrado la idea de seres sobrehumanos en el recuerdo de aquellos a quienes habían amado o temido cuando vivían. El sentimiento del deber, que en los tiempos antiguos tenía siempre un carácter religioso, parece haber nacido en ocasiones de ese sentimiento de vergüenza devoradora que seguía a la falta, y que, no por ser inexplicable, deja de ser menos real; por otra parte, la idea de ley ha salido del espectáculo de ese orden de la naturaleza que los mismos dioses no pueden violar. Y el amor, el amor sin el cual no puede vivir una verdadera religión, ya se inflamaba repentinamente en los corazones a los rayos de la luz de la mañana, ya se despertaba en esa profunda simpatía de la naturaleza, en esa comunión del sufrimiento que, queramoslo o no, hace estremecer todas nuestras fibras a la vista de un niño que sufre; o bien estaba en ese sentimiento de soledad y de la nada que hace que aspiremos a algo más allá de nuestro ser limitado y estrecho, ya lo encontremos en otros seres humanos, ya en ese ser Infinito en quien únicamente tenemos nuestro ser, y en cuyo seno volveremos al fin a encontrar nuestro verdadero ser.

Cada religión tiene su desarrollo propio y cada nación se ha

hecho su camino en el desierto. Si, como espero, continúan estas lecturas, otros analistas del espíritu humano más hábiles que yo, vendrán a discernir y presentar ante vuestros ojos los mil hilos que entran en la trama de los primeros pensamientos religiosos del hombre; otros guías más experimentados os conducirán a través de los valles y de los desiertos que atravesaron las grandes naciones de la antigüedad: los egipcios, babilonios, judíos, chinos, griegos, romanos, celtas, eslavos o germanos, y aun las razas salvajes y apenas humanas, en su investigación de lo Infinito, de ese infinito que las envolvía como nos envuelve a nosotros por todos los lados, y que intentaban, aunque en vano, percibir y comprender.

Por lo que a mí hace, me confinaré en el estudio de una raza, la de los arios de la India, la más sorprendente en muchos respectos de cuantas han vivido en la tierra. El desarrollo de su religión es completamente distinto del de las otras religiones; pero si cada religión tiene su desarrollo propio, el germen de donde todas ellas salen es el mismo en todas partes.

Ese germen es aquella percepción de lo Infinito, de la que, a menos de cerrar voluntariamente los ojos, ninguna escapa. Esa percepción de lo Infinito se oculta bajo todas las demás percepciones de nuestros sentidos, bajo todas nuestras imaginaciones, de todas nuestras concepciones, de todos nuestros razonamientos, desde el primer estremecimiento de la conciencia humana. Puede enterrársela por algún tiempo bajo el montón de los conocimientos finitos; pero está siempre allí, y por poco que escarbemos volveremos siempre a encontrar en el fondo del suelo el grano oculto que ha suministrado la savia viviente de todas las fibras de toda verdadera fe.

Por muchas razones he deseado que se hubiera elegido para inaugurar estas conferencias entre los sabios ingleses a otros muchos con mejores títulos que yo. Los hombres no faltan; más bien, como se dice en Francia, «estorba su abundancia». Si se desea un análisis psicológico de la religión, ¿dónde encontrar una mano más experimentada para llevarlo a buen término que la del doctor Martineau o la de Caird? Si se quisiera inaugurar estas conferencias con el Egipto y su antigua religión, se podría echar mano de hombres como Birch o Le Page Renouf; para Babilonia y Nínive, tenéis a Rawlinson o Sayce; para la Palestina, a Stanley o Cheyne; para la China, Legge o Douglas; para Grecia, Gladstone, Jowett o Mahaffy; para Roma, Munro o Seely; para las razas célticas, Rhys; para los eslavos, Ralston; para las razas teutónicas, Sweet o Skeat; para los salvajes en general, Tylor o Lubbock. Si después de largas vacilaciones, me he decidido a aceptar el ofrecimiento que se me ha hecho, es porque me sentía convencido de la verdad de que esa vieja literatura de la India, que no se ha conservado más que por una especie de milagro, nos ofrece para

estudiar el origen de la religión ventajas que no se encuentran en otra parte, y también, añado, porque conozco, por mi pasada experiencia, toda la indulgencia del público inglés con un orador que, por mal que pueda decirlo, dice al menos todo cuanto tiene que decir, sin temor, sin parcialidad y, en cuanto es posible, sin herir ninguna convicción.

LECCION SEGUNDA

¿ES EL FETICHISMO UNA FORMA PRIMITIVA DE LA RELIGIÓN?

En mi primera conferencia he intentado presentar las únicas bases sobre las cuales puede elevarse una religión. Si el hombre es incapaz —no digo de percibir, sino de apercibir lo infinito en su forma más primitiva y rudimentaria—, no tiene en modo alguno derecho para hablar de un mundo más allá de este mundo finito; de un tiempo más allá de ese tiempo finito; de ese ser a quienes algunos llaman Zeus, Júpiter, Dyaus-pitar o ¡Señor, Señor!, y que otros, que temen darle un nombre personal, pueden, sin embargo, sentir cerca de ellos, respetar y hasta amar bajo los nombres de lo Desconocido, lo Incomprensible, lo Infinito. Si, por el contrario, es posible y legítima la percepción de lo infinito, si he conseguido mostrar que esta percepción está en el fondo y en el núcleo de todas nuestras percepciones finitas, como de todos los razonamientos que de ella derivan, entonces nos encontramos en terreno firme, donde podemos con seguridad ya examinar las diversas formas que este sentimiento ha revestido en los diferentes pueblos de la antigüedad, ya sondear los fundamentos de nuestra propia fe en sus últimas profundidades.

Pero las razones que ante vosotros he presentado en mi anterior lección eran razones abstractas. La única cosa que me propuse establecer era la posibilidad, no la realidad, de una percepción de lo infinito. Nada más lejos de mi pensamiento que representar la idea perfecta de lo finito como el primer paso en la evolución histórica de las ideas religiosas. La religión no comienza con la idea perfecta de lo infinito, como la astronomía no comienza con la idea de la gravitación, y, en su más pura forma, la inteligencia humana encuentra la idea de lo infinito, no al principio, sino al término de su marcha.

I

EL «MANA» O LO INFINITO EN LOS POLINESIOS.

El Mana de los polinesios va a mostrarnos cómo, bajo una forma vaga y brumosa, puede aparecer en las razas más humildes la idea de lo Infinito, de lo invisible, o como le llamamos más tarde, de lo divino. H. Codrington, misionero experimentado y teólogo que piensa, escribía el 7 de julio de 1877 desde la isla Norfolk lo siguiente: «La religión de los melanesios consiste en la creencia de que hay por el mundo un poder sobrenatural que pertenece al mundo de lo invisible, y su culto es la práctica de los medios que pueden hacer obrar a ese poder en su ventaja. La idea de un Ser supremo, ni siquiera la simple idea de un ser que ocupe un lugar verdaderamente elevado en el mundo, es absolutamente extraña a su pensamiento.»

Y en otra parte: «Creen en la existencia de una fuerza absolutamente distinta de toda fuerza material, que obra de toda especie de maneras para el bien y para el mal y que es de la mayor ventaja colocar bajo su mano o dominar. Es el *Mana.* Yo creo que esta palabra pertenece a todo el Pacífico, y se han hecho muchos esfuerzos por dar definiciones de lo que es en los diversos países en que aparece. Creo comprender el sentido que tiene para mis indígenas, sentido que abraza, a mi parecer, todos los que le he visto atribuídos en otras partes. Es una fuerza, una influencia de orden inmaterial, y en cierto sentido sobrenatural; pero donde se revela es en la fuerza material y en toda especie de poder y superioridad que posee el hombre. El Mana no está en modo alguno fijado en un objeto determinado, y puede introducirse casi en todo objeto; pero los espíritus, sean almas separadas del cuerpo o seres sobrenaturales, son los que le poseen y pueden darlo; a los seres personales es a los que esencialmente pertenece producirlo, aunque pueda obrar por intermedio del agua, de una piedra o de un hueso. De hecho, toda la religión del melanesio consiste en apoderarse del Mana o hacerle obrar en su provecho, y digo toda la religión en cuanto está constituída de prácticas religiosas, de oraciones y de sacrificios.»

Pues bien; este Mana es una de esas primeras y torpes expresiones de lo infinito, tal como debió crearlas el pensamiento naciente en los primeros esfuerzos de su impotencia; aunque, por otra parte, haya huellas visibles, ya de desarrollo, ya de corrupción, hasta en el Mana de esos melanesios.

Mi primera conferencia no era más que una respuesta preliminar a una objeción preliminar. Una numerosa y potente escuela quiere detenernos en el mismo umbral de nuestras investigaciones, y nos dice que la tierra no tiene puerta abierta hacia lo infinito, y que Kant ha cerrado para siempre su acceso; a lo que nosotros debemos responderle, aduciendo para lo infinito cartas de crédito cuya autoridad tiene que reconocer el positivista más exagerado, puesto que están firmadas por los mismos sentidos.

Ahora es otra nuestra tarea. Es preciso que mostremos cómo los hombres, en los diversos rincones del mundo, se han abierto su vía paso a paso, cada cual en su dirección, de las percepciones más simples del mundo que les envolvía a las concepciones más elevadas de la religión y de la filosofía; tenemos que mostrar cómo la conciencia de lo infinito, oculta de hecho en cada repliegue de las impresiones primeras, se desarrolló de mil maneras, se emancipó cada vez más de sus elementos inferiores, hasta alcanzar el punto de pureza más elevado que imaginamos pueda alcanzar el pensamiento humano. La historia de este desarrollo no es ni más ni menos que la misma historia de la religión íntimamente unida, como siempre lo ha estado y debe siempre estarlo, a la historia de la filosofía. Esta historia es la que vamos a abordar, porque es el único testigo fiel de esta evolución de lo infinito, el único que nos permite seguir la idea desde sus humildes principios hasta esas alturas que muy pocos pueden alcanzar, pero a las que al menos todos podemos levantar los ojos desde el pie de la colina.

II

TEORÍA DEL FETICHISMO. — DE BROSSES.

Consúltense las obras escritas en los últimos cien años sobre la historia de la religión, y se encontrará por lo menos un punto en el cual están todas en sorprendente acuerdo, y es el de que la forma más baja de la religión es el *fetichismo;* que, bajando más, ya no hay nada que se pueda designar con tal nombre, y que, por consiguiente, se puede considerar al fetichismo como el principio mismo de la religión. Siempre que encuentro tan sorprendente acuerdo, semejante unanimidad en la idea y hasta en la expresión, sospecho algún misterio y pienso que hay que remontar a la fuente y ver en qué circunstancias y con qué fin se ha producido la teoría que se ha impuesto universalmente con tanta facilidad.

La palabra *fetichismo* data de 1760. En dicho año apareció un libro anónimo, titulado: *Del culto de los dioses fetiches, o paralelo de la antigua religión del Egipto con la religión actual de la Nigricia.* Este librito es, como se sabe, obra de De Brosses, el

famoso presidente, corresponsal de Voltaire, uno de los hombres más notables del siglo de Voltaire (nació en 1709 y murió en 1777). A lo que parece, por inspiración de su amigo el gran Buffon, De Brosses se dedicó al estudio de las tribus salvajes y del hombre en los tiempos históricos y prehistóricos. Con este fin reunió las mejores descripciones que pudo encontrar en los libros de los viajeros antiguos y modernos, de los marinos, misioneros, comerciantes y exploradores, y publicó en 1756 su *Historia de las navegaciones a las tierras australes*, libro muy anticuado, en el que, sin embargo, se presentan, a mi parecer, por primera vez dos nombres, acuñados por lo visto por el mismo De Brosses, y que sobrevivirán después que sus restantes obras, incluso su *Teoría del fetichismo*, hayan caído en el olvido. Dichos nombres son los de *Australia* y *Polinesia*.

Otra obra de De Brosses, más comúnmente citada que leída, es su tratado sobre la *Formación mecánica de las lenguas*, publicado en 1765. Es un libro que, con sus teorías atrasadas, merece todavía, sin embargo, alguna atención, aun en estos tiempos de gramática comparada, y que, especialmente en lo que respecta a la fonética, estaba en verdad muy adelantado a los tiempos en que apareció.

Entre sus *Viajes a las tierras australes* y su *Tratado de la formación mecánica de las lenguas*, se encuentra su libro sobre *El culto de los dioses fetiches*, que también pudiera titularse *Ensayo sobre la formación mecánica de las religiones*. De Brosses no estaba satisfecho con las opiniones corrientes en su tiempo sobre el origen de la mitología y de la religión, y creía haber encontrado una solución más natural de ese viejo y difícil problema estudiando las costumbres de las tribus salvajes más bajas, especialmente las de las costas occidentales de África, descritas por los marinos portugueses.

«La confusa aglomeración de la antigua mitología no ha sido para los modernos más que un caos indescifrable o un enigma puramente arbitrario, tanto, que se ha querido usar del figurismo (lo que llamamos ahora simbolismo) de los últimos filósofos platónicos, que prestaba a naciones ignorantes y salvajes un conocimiento de las causas más ocultas de la naturaleza, y encontraba en el montón de prácticas triviales de una multitud de hombres estúpidos y groseros las ideas intelectuales de la metafísica más abstracta. Apenas se ha conseguido más cuando, por relaciones en su inmensa mayoría forzadas y mal sostenidas, se ha querido volver a encontrar en los hechos mitológicos de la antigüedad la historia detallada, pero desfigurada, de todo lo que ha sucedido en el pueblo hebreo, nación desconocida por casi todas las demás y para la que constituía punto capital de su conducta el no comunicar su doctrina a los extranjeros.»

«La alegoría es un instrumento universal que se presta a

todo. Una vez admitido el sistema del sentido figurado, se ve en él fácilmente todo lo que se quiere, como en las nubes; la materia nunca estorba; no hace falta más que ingenio e imaginación. Es un vasto campo fértil en explicaciones, sean las que quieran aquellas de que puede haber necesidad...»

«Algunos sabios más juiciosos, que están bien instruídos en la historia de los primeros pueblos, cuyas colonias han descubierto el Occidente, y que están versados en el conocimiento de las lenguas orientales, después de haber desembarazado la mitología del fárrago indigesto con que los griegos la sobrecargaron, encontraron por fin la verdadera clave en la historia real de todos esos primeros pueblos, de sus opiniones y de sus soberanos, en las falsas traducciones de una infinidad de expresiones simples, cuyo sentido no entendían los que continuaban sirviéndose de ellas, en los homónimos que han hecho otros tantos seres y personas distintas de un mismo objeto, designado por diferentes epítetos.»

«Pero estas claves, que inician perfectamente en la inteligencia de las fábulas históricas, no siempre bastan para dar razón de la singularidad de las opiniones dogmáticas y de los ritos practicados por los primeros pueblos. Estos dos puntos de la teología pagana giran, o sobre el culto de los astros, conocido con el nombre de sabeísmo, o sobre el culto, quizá no menos antiguo, de ciertos objetos terrestres y materiales llamados *fetiches* por los negros africanos, entre los cuales subsiste este culto, y que, por tal razón, yo llamaría *fetichismo*. Deseo que se me permita que habitualmente me sirva de esta expresión, y aunque en su significación propia se refiere en particular a la creencia de los negros de África, debo advertir con anticipación que igualmente me propongo hacer uso de él cuando hable de cualquier otra nación en la que los objetos de culto sean animales o seres inanimados divinizados, y lo mismo haré en ocasiones, aun hablando de ciertos pueblos para los que los objetos de esta naturaleza sean, más bien que dioses propiamente dichos, cosas dotadas de una virtud divina, oráculos, amuletos y talismanes preservativos, porque es bastante frecuente que todas esas maneras de hablar tengan en el fondo la misma fuente, y que éste no sea más que el accesorio de una religión general difundida a lo lejos sobre toda la tierra, que debe examinarse aparte como constitutiva de una clase particular entre las diversas religiones paganas.»

De Brosses divide su libro en tres partes. En la primera reúne todo lo que en su tiempo se podía saber sobre el fetichismo, tal como todavía se practica por las tribus salvajes del África y otras partes del mundo. En la segunda le compara con las prácticas religiosas de las principales naciones de la antigüedad. En la tercera deduce, de la semejanza exterior en las prácticas de los negros de hoy y entre los egipcios, los griegos y los romanos, la

identidad de su sentido primitivo. Todas las naciones, según él, comienzan por el fetichismo para pasar de ahí al politeísmo y al monoteísmo.

Una sola nación es la exceptuada: la de los judíos, el pueblo escogido por Dios. Según De Brosses, nunca adoraron fetiches, mientras las otras naciones, olvidando la revelación primitiva, volvían a empezar por el comienzo natural: el fetichismo.

Es curioso ver la influencia que las ideas teológicas del tiempo ejercían hasta en el espíritu de un De Brosses. Si se hubiese atrevido a buscar huellas de fetichismo en el Antiguo Testamento con la misma valentía que en Egipto, en Grecia, en Roma y en otras muchas partes, habría ciertamente encontrado rica cosecha abundante en los Teraphim, los Urim y los Thummim y en el Ephod, y esto prescindiendo de los becerros de oro y de las serpientes de bronce (Génesis, XXVIII, 18; Jeremías, II, 27).

Sobre este punto y algunos otros, los modernos partidarios de la teoría de De Brosses ya no le siguen; sin embargo, considerado en conjunto, su sistema se ha mantenido intacto durante los últimos cien años. Era tan sencillo, tan natural, tan plausible, que entró en los manuales y libros de texto, y creo que todos nos hemos educado en él (1). Por lo que a mí respecta, he creído mucho tiempo en él sin experimentar la menor duda. Sólo, al paso y a la medida de mis estudios, me sentía cada vez más sorprendido por el hecho de que en vano se buscaba en los monumentos más primitivos del pensamiento religioso, accesibles a nosotros, huellas evidentes de fetichismo, mientras que se las ve multiplicarse en todas partes, en los períodos más recientes del desarrollo religioso. Así, por ejemplo, en la India son ciertamente más visibles, en el Atharvana y en las corrupciones modernas de la religión que en los himnos primitivos del Rig-Veda (2).

¿Por qué los navegantes portugueses, que eran cristianos, pero cristianos a la manera pasaderamente pagana de los católicos romanos del siglo pasado, reconocieron inmediatamente en los negros de Costa de Oro la presencia de fetiches (*feitiços*)? La respuesta es clara. Es que ellos mismos estaban familiarizadísimos con el *feitiço*, con el amuleto y el talismán. Es probable que todos llevaran consigo rosarios, cruces e imágenes bendecidas por sus sacerdotes antes de la partida. También eran ellos adoradores de

(1) Meiners, cuya *Historia crítica de las Religiones* ha aprovisionado durante muchos años a los que se ocupaban de historia de las religiones, escribía en 1860: «Es innegable que el fetichismo no es solamente el culto más antiguo, sino también el más universal».

(2) «El extranjero que llega a la India, y aun yo mismo no he sido una excepción, no descubre en un principio mas que prácticas tan degradantes como degradadas, un verdadero politeísmo, casi un fetichismo». (*Superioridad del brahmanismo sobre el catolicismo.* Conferencia de Goblet d'Alviella).

fetiches. Así, pues, cuando veían a un indígena que estrechaba en sus brazos alguna grosera obra de arte, guardar con celoso cuidado una piedra brillante, o quizá prosternarse en oración ante osamentas religiosamente conservadas en su choza, ¿qué más natural que suponer que allí había reliquias sagradas, algo semejante a sus propios *feitiços?* No descubriendo otra huella de un culto religioso, era muy natural que dedujeran que esos testimonios exteriores de marcado respeto a los *fetiches* constituían toda la religión del negro.

Supongamos ahora que, a su vez, estos negros, después de haber observado la conducta de sus visitantes blancos, se hubieran preguntado qué religión era la de aquellos hombres; ¿qué habrían dicho? Veían a los marineros portugueses pasar las cuentas del rosario, quemar incienso a imágenes pintarrajeadas, saludar delante de los altares, pasear banderas con colores chillones, arrodillarse ante una cruz de madera. Nunca les veían decir sus oraciones, nunca les habían visto ofrecer un sacrificio a sus dioses y su conducta moral no dejaba ver que jamás se hubieran detenido en la vía del crimen por el temor de un dios. ¿Qué más natural que dijeran que la religión de aquellos blancos consistía en el culto de los *gru-gru,* palabra con la que expresan lo que los portugueses llamaban *feitiço,* y que no tenían idea ni tributaban culto a un espíritu superior, a un rey del cielo?

Por lo que hace a la palabra *feitiço,* se sabe que responde al latín *factitius. Factitius,* del sentido de *hecho a mano* pasó al sentido de *artificial, sobrenatural, mágico, encantado* y *que encanta.* Una llave falsa se llama en portugués *chave feitiça* y la palabra *feitiço* ha llegado a ser el término técnico de los amuletos y otras chucherías religiosas. El comercio de este artículo era perfectamente reconocido en Europa durante la Edad Media, como lo es todavía hoy entre los negros de África. A un fabricante o mercader se llamaba un *feitiçero,* palabra que, por otra parte, también se empleaba en el sentido de «mágico, brujo». Puede verse cuán común era la palabra por el empleo de su diminutivo como término cariñoso, *meu feitiçinho,* que significa «querido mío, mi pequeño hechizo».

El mismo cambio de sentido se encuentra en el sánscrito *Krityâ* y en el italiano *fattura,* encanto, y también en el latín de la Edad Media hasta el 1311; cambio análogo en el francés *charme,* que en un principio no era más que *carmen,* y en el griego ἐπῳδή.

Por estas consideraciones se ve que los marinos portugueses (porque a ellos es a quien debemos la introducción del término) no han podido aplicarlo más que a ciertos objetos tangibles e inanimados, y que sólo tomándose con la lengua libertades inadmisibles, es cómo De Brosses ha podido extenderlo a los animales y a objetos como las montañas, los árboles y los ríos. Él se figuró que la palabra tenía alguna relación con la latina *fatum* y con

su derivado moderno *fata*, hada, y de ahí quizá lo que la hacía menos sensible a la impropiedad en que se incurría al aplicar dicho término, no solamente a objetos artificiales, sino a árboles, a montañas, a ríos y hasta a animales. Este fué el primer error de De Brosses, porque de esta manera confundía tres fases religiosas muy distintas; la *fisiolatría*, o culto tributado a objetos naturales que inspiran al hombre un sentimiento de admiración religiosa o de gratitud, como las montañas, los árboles y los ríos; la *zoolatría* o culto tributado a los animales, tal como la practicaron las poblaciones tan civilizadas del antiguo Egipto, y en fin, el *fetichismo* propiamente dicho o el respeto supersticioso experimentado y atestiguado a verdaderas chucherías, sin título aparente a semejante distinción.

Esto no fué todo. De Brosses no distingue siquiera el fetichismo de la idolatría, y, sin embargo, existe considerable diferencia entre el fetiche y el ídolo. El fetiche es algo sobrenatural; el ídolo no es en su origen más que una imagen, una reproducción, un símbolo de algo diferente de él. Sin duda el ídolo corre el riesgo de volverse fetiche; pero al principio el culto del fetiche (en el sentido propio de la palabra) sale de una fuente completamente distinta de la que produce la idolatría.

Dejemos a De Brosses que nos explique la idea que se forma del fetiche:

«Estos fetiches divinos no son otra cosa que el primer objeto material que place a cada nación o a cada particular elegir y hacer consagrar en ceremonia por sus sacerdotes: es un árbol, una montaña, el mar, un pedazo de madera, una cola de león, un guijarro, una concha, sal, un pez, una planta, una flor, un animal de cierta especie: vaca, cabra, elefante, carnero, en fin, todo lo que se pueda imaginar semejante a esto. Estos son otros tantos dioses, cosas sagradas y también talismanes para los negros, que les tributan un culto exacto y respetuoso, dirigiéndoles sus votos, ofreciéndoles sacrificios, paseándolos en procesión, si de ello son susceptibles, o llevándolos sobre sí con grandes muestras de veneración y consultándoles en todas las ocasiones graves. Juran por ellos, y tales juramentos son los únicos que no se atreven a violar estos pueblos pérfidos...

»Hay en cada país el fetiche general de la nación, teniendo cada particular el suyo, que le es propio y penate... Cada ciudad está bajo la protección de su propio fetiche, al que se adorna a costa del público y se le invoca para el bien común.

»Si los negros tienen necesidad de lluvia, colocan ante el altar cántaros vacíos; si están en guerra, ponen sables y zagayas para solicitar la victoria; si necesitan carne o pescado, colocan huesos o espinas; para obtener vino de palmera, dejan al pie del altar el cincelito que les sirve para incisiones en el árbol. Con tales señales de respeto y de confianza se creen seguros de obtener lo que piden; pero si les acontece una desgracia, la atribuyen a algún justo resentimiento de su fetiche, y todos sus cuidados se vuelven a la investigación de los medios de apaciguarle».

He ahí, en resumen, lo que De Brosses entendía por fetichismo, lo que consideraba como religión del negro y la que él creía que debió ser la de todas las grandes naciones de la antigüedad antes de alcanzar las más elevadas etapas del politeísmo y del monoteísmo.

III

UTILIDAD DEL ESTUDIO DE LOS SALVAJES. — PREJUICIOS SOBRE LOS SALVAJES. — LA LENGUA, LA NUMERACIÓN, LA HISTORIA Y LA MORAL ENTRE LOS SALVAJES.

Una idea justa y profunda era la de que para comprender lo que han sido antes de la expansión de su civilización los llamados pueblos civilizados, había que estudiar las tribus salvajes tal y como ahora se nos presentan. Es la lección de geología aplicada al estudio de los estratos humanos. Pero hay más peligro en antropología que en geología de tomar las rocas metamórficas por terrenos ígneos primitivos. Permitidme citar sobre este punto las excelentes observaciones de H. Spencer: «Si conociéramos hombres verdaderamente primitivos, sería cosa fácil determinar cuáles son las concepciones verdaderamente primitivas; pero hay diversas razones para sospechar que los seres humanos que hoy nos presentan el tipo más inferior y que forman los grupos sociales de la especie más simple, no nos suministran una muestra del hombre primitivo. La mayoría, si no todos sus antepasados, han vivido vida más elevada, y entre sus creencias presentes quedan algunas que se han formado durante esos períodos más nobles. Si, tal como ordinariamente se presenta, es insostenible la teoría de la degradación, no lo es menos la del progreso continuo presentada sin correctivo. Si la idea de que el salvaje no es más que un decaído de la civilización es inconciliable con el testimonio de los hechos, no hay más garantía para la teoría que quiere que el salvaje del nivel inferior más bajo haya estado siempre tan bajo como hoy.

»Es muy posible, y la cosa me parece muy probable, que el retorno hacia atrás sea tan frecuente como la marcha hacia adelante.»

Hay en las anteriores líneas una advertencia útil para los etnólogos que se imaginan que basta pasar algunos años entre los papúas o los insulares de Andaman para representarse lo que han sido los primeros antecesores de los griegos y de los romanos. Se nos habla de los salvajes de hoy como si acabaran de ser enviados al instante al mundo, olvidando que, en cuanto especie viviente, no

son ni un día más jóvenes que nosotros. El salvaje quizá sea más estacionario, pero también ha podido subir y bajar muchas veces antes de llegar a su nivel actual. En cualquier caso, aunque se pudiera probar que hubo progreso continuo en todos los demás órdenes, nadie puede afirmar que lo haya habido también en la religión.

Se ha visto muchas veces en la historia del mundo que la religión está expuesta a corromperse, y, en cierto sentido, puede decirse que la historia de las religiones no es más que una lenta corrupción de su pureza primitiva. En todo caso nadie se arriesgará a sostener que la religión marche siempre al mismo paso que la civilización. Admitamos, si se quiere, que, por lo que hace a sus utensilios, sus trajes, sus costumbres y sus usos, los griegos y los romanos, los germanos y los celtas se hallaban antes del alborear de su historia en el mismo estado en que actualmente se encuentran algunas razas negras de África; de ahí no se seguiría que también su religión debió ser la misma, que no hayan adorado más que fetiches, troncos de árboles y piedras.

Abraham, el pobre nómada, está penetrado de la necesidad de la divinidad única. Salomón, famoso entre los reyes del mundo, elevó altares a Chemosh y a Moloc; Efeso, en el siglo sexto antes de Cristo, escuchó las palabras de uno de los *sabios* más profundos que jamás haya producido Grecia: Heráclito; diez siglos más tarde fué sacudida por las querellas necias de un San Cirilo, y con los clamores del Concilio que en ella se celebró. Los indios, que hace millares de años alcanzaron las cimas más elevadas de la filosofía, están ahora en muchas partes de la India sumidos en el culto de la vaca y del mono.

Pero hay todavía otra dificultad, y por cierto mayor. Antes de decirnos que los antecesores de los griegos y de los romanos tuvieron la misma religión que los negros y los salvajes de hoy, ¿nos hemos preguntado seriamente lo que sabemos en realidad acerca de la religión de los que llamamos salvajes?

Que en el siglo pasado se hablara de la religión de los salvajes a bulto y sin distinguir, era excusable. Los salvajes eran entonces bestias curiosas, y todo lo que de ellos se refiriere era creído. Se les mostraba mezclados confusamente, algo a la manera de aquel predicador que citaba indistintamente a Neander y a Strauss como dos representantes del nacionalismo alemán, no cuidándose de distinguir entre negro y negro, ni a un salvaje de otro salvaje.

Ahora un etnólogo verdaderamente científico evita cuidadosamente el empleo de todos estos términos generales. En el lenguaje cotidiano todavía podemos emplear la palabra *negro* para designar a todos los negros en general; pero en el lenguaje científico restringimos este nombre a las razas que ocupan la costa Oeste de África, entre el Senegal y el Níger, avanzando por

tierra hasta el lago Tchad o más, a una distancia indeterminada. Cuando se cita al negro como representante del tipo más bajo de la raza, es generalmente del negro de la costa occidental del que se habla, que es el que ha dado a los europeos su idea del fetichismo.

No es éste el lugar oportuno para discutir la etnografía de África tal como la han establecido los últimos viajeros. Nos contentamos con dar sencillamente la clasificación de Waitz, que nos bastará para distinguir los negros del Senegal y del Níger de sus vecinos más próximos.

1º Las tribus berberiscas o coptas que habitan el Norte de África. Desde el punto de vista histórico se puede decir que más bien que a África pertenecen a Europa. Estas razas fueron sometidas por las armas musulmanas y se fundieron rápidamente con sus vencedores. Se les llama algunas veces *moros,* nunca *negros.*

2º Las razas que habitan el África oriental, la cuenca del Nilo hasta el Ecuador. Estos son los abisinios o nubios. Por su lengua tienen un lejano *parecido* con el grupo semítico.

3º Los fellatas, que se han extendido por la mayor parte del África central y que se consideran a sí propios como raza distinta de los negros.

4º Del Ecuador al país de los hotentotes, los cafres y los pueblos del Congo. Están en posesión de una lengua propia, perfectamente definida, de ideas religiosas muy elevadas, y también difieren considerablemente por su constitución física de aquellos a quienes comúnmente se llama *negros.*

Por fin, los hotentotes, que difieren de los grupos restantes por su lengua y por su constitución física.

Esas no son más que las divisiones más generales de las razas que al presente pueblan el África. Cuando, pues, las englobamos con el nombre de *negros,* nos expresamos en un lenguaje tan preciso como el de los griegos cuando hablaban de los escitas o los romanos anteriores a César, de los celtas. El lenguaje científico debe, o bien evitar el término, o restringirlo a las poblaciones dispersas en una extensión de próximamente doce grados de latitud del Senegal al Níger, y que se extienden por el interior hasta las regiones, aún mal determinadas, donde se juntan las tribus berberiscas, nubias y cafres.

Pero si el etnólogo ya no engloba a todos los habitantes de África bajo el nombre de *negros,* es más difícil hacer comprender al historiador que no debe englobarlos bajo el nombre de *salvajes,* y que ahí también hay que distinguir antes de comparar. Los que nos hablan con tanta facilidad de los salvajes de África, de América y de la Australia, se verían apurados para dar una definición del término, a no ser en aquello de que los

salvajes son unos hombres que no se parecen a nosotros. Salvaje es para nosotros poco menos que lo que bárbaro era para el griego.

Pero, con el tiempo, los griegos pudieron aprender que los supuestos bárbaros poseían virtudes que hubieran podido envidiarles ellos mismos, y también nosotros tendremos que reconocer que algunos salvajes tienen una religión y una filosofía de la vida que pueden soportar la comparación con la religión y la filosofía de lo que llamamos las razas civilizadas y civilizadoras de la antigüedad. En todo caso, la idea general del salvaje exige muchas modificaciones, y no hay quizá una rama en la antropología que se halle rodeada de más dificultades que el estudio de las razas llamadas *salvajes*.

Examinemos algunos de los prejuicios corrientes respecto al asunto. Se supone que sus lenguas son inferiores a las nuestras. Felizmente, en este punto la lingüística ha producido cosas buenas. Desde luego ha mostrado que no hay ser humano sin lenguaje, y ya sabemos lo que esto implica. Todas esas historias de tribus sin lengua, o tribus cuya lengua se asemeja al gorjeo de las aves más que a los sonidos articulados del hombre, pertenecen a la mitología etnográfica.

Un hecho aun más importante es el de que muchas de estas lenguas salvajes han revelado una gramática perfecta, a veces demasiado perfecta, esto es, demasiado artificial, y el de que su diccionario posee una riqueza de palabras susceptible de ser envidiada por un poeta. Cierto es que, desde otro punto de vista, esa exuberancia gramatical y esa riqueza de términos acusan debilidad en las facultades de abstracción y de generalización. Se puede, si se quiere, llamar rica a una lengua que tiene casos para expresar la proximidad de un objeto, la acción de rodear, de aproximar, de entrar en un objeto, y que no tiene caso, régimen ni acusativo; pero tal riqueza no es más que pobreza. Otro tanto cabe decir del diccionario. Habrá nombres diferentes para cada especie de animal, habrá nombres distintos para el mismo animal, según que sea viejo o joven, macho o hembra; habrá nombres diferentes para el pie del hombre, del caballo, del león, de la liebre, y quizá falte término para la idea de animal, y quizá hasta para la de miembro o de cuerpo. Aquí, como en todas partes, hay pérdida y ganancia. Pero, por imperfecta que sea una lengua en uno u otro punto, cualquiera de ellas, así sea la de los papúas o la de los veddas, es una obra maestra de abstracción muy por encima del genio de veinte filósofos. En varios casos la gramática de las lenguas llamadas *salvajes* atestigua un estado de cultura más elevado. No hay que olvidar que cada lengua tiene recursos que no piden más que un llamamiento, y que todavía no se ha encontrado ninguna que se resista a que en ella se traduzca el *Pater noster*.

Durante largo tiempo se ha dado como la prueba más fuerte de la debilidad mental de ciertos salvajes, su pretendida incapacidad para contar más allá de tres, cuatro o cinco. Para aceptar la realidad de tales hechos, yo quisiera, por de pronto, la garantía de algún observador serio [1]; pero, aun suponiendo establecida esta realidad, yo creo que hay que distinguir. Consiento que haya tribus entre las cuales todas las cantidades más allá de cinco, el número de dedos de una mano, no signifiquen más que *mucho*, aunque confieso mis dudas, pues me resisto a creer que, a menos que se trate de un caso de puro idiotismo, se encuentren seres humanos incapaces de distinguir entre cinco y seis vacas. Pero examinemos más de cerca lo que se nos dice de los salvajes cuya numeración se detiene en dos o tres.

Se ha dicho, por ejemplo, que los abipones no tienen número más allá de *tres*. ¿Qué es lo que hay en esto de verdad? Es que designan el número *cuatro* con la expresión de *tres más uno*. Lejos de acusar esto ninguna debilidad intelectual, prueba un espíritu de análisis más desarrollado que si expresaran el número cuatro con palabras que significaran «manos y pies», u «ojos y orejas». Un salvaje que para *cuatro* dijese *dos y dos*, nunca correría el peligro de tomar la frase *dos y dos son cuatro* por un juicio sintético *a priori;* reconocería en seguida que al decir *dos y dos son cuatro,* simplemente expresa un juicio analítico.

No tenemos por qué esforzarnos para exaltar la superioridad intelectual de la raza a que pertenecemos. Sabios de primer orden han derivado la palabra área, equivalente a *cuatro* (poco importa que con razón o sin ella), sánscrito *catur,* latín *quatuor,* de *tar,* que significa *tres,* precedido de *ca,* el latín *que,* de suerte que *cuatro* sería, también entre los arios, *uno más tres.* Si las tribus africanas para expresar *siete* dicen *cinco más dos* o *seis más uno,* ¿están por eso en el último escalón intelectual? ¿Se reprocha a los franceses, que figuran entre los pueblos que marchan a la cabeza de la civilización europea, el que digan *quatre vingt-dix,* en lugar de *noventa,* o a los romanos el haber dicho *undeviginti* por diecinueve?

No; aprendamos aquí una vez más a aplicar a los demás la medida que quisiéramos que se nos aplicara a nosotros, e intentemos comprender antes de erigirnos en jueces.

Otra injusticia contra los salvajes: la de que no tienen historia. Apenas cuentan los días del año; menos todavía los años de la vida. En algunas tribus negras es un pecado, es una falta de confianza en Dios [2]. No conociendo la escritura, no hay entre

---

(1) Hablando de los salvajes del Dahomey, dice Burton: «A fuerza de manejar conchitas, llegan a ser unos calculadores de primer orden. En una población vecina decir a uno que no sabe cuánto es nueve por nueve es llamarle idiota».

(2) Las cosas pasan pronto en un país en que todo lo que es construcción cae pronto en ruina, donde la vida es corta y las estaciones no tienen

ellos huella de lo que llamamos *historia*. No quiero discutir si la falta de preocupación por el pasado y el porvenir sea signo de una civilización muy inferior; pero esa es una censura que no se puede suscitar contra todos los salvajes. Muchos de ellos recuerdan los nombres y los hechos de sus padres y de sus abuelos, y lo maravilloso es que, sin escritura, hayan podido conservar sus tradiciones comúnmente durante generaciones.

He aquí unas notas del Rvdo. S. J. Whitmee, que arrojan curiosa luz sobre el asunto: «Los depositarios de estas tradiciones nacionales (entre los polinesios morenos) ordinariamente pertenecían a ciertas familias escogidas, y su oficio consistía en retener intactos y transmitir de generación en generación los mitos y los cantos confiados a su custodia. El honor de la familia estaba comprometido en ello. El deber del primogénito era aprenderlos, retenerlos y transmitirlos palabra por palabra. Al mismo tiempo que un deber sagrado, era un privilegio precioso y glorioso y que se conservaba con gran celo. De ahí para los europeos la dificultad de copiarlos. Se tenía mucho cuidado de no recitarlos con demasiada frecuencia y de no recitarlos completos de una sola vez. Algunas veces se les alteraba a propósito para despistar al oyente. Los misioneros y otros extranjeros que se interesaban en estos mitos han sido engañados con mucha frecuencia de esta manera. No era posible estar seguro de una versión fiel más que por una persona absolutamente familiarizada con su lenguaje y sus hábitos, y que gozara de su confianza. Y aun en este caso, en general no se conseguía nada sino mediante la promesa de no divulgarlas en las islas.»

«Pero, a pesar de tales dificultades, algunos misioneros y otros viajeros han conseguido formar vastas colecciones de mitos y de cantos, y no desespero de que dentro de poco no podamos con su reunión formar una mitología comparada de la Polinesia.»

«La mayoría de estas leyendas y cantos contienen formas arcaicas, expresiones y palabras desconocidas para la inmensa mayoría de la generación actual.»

«Merece notarse la manera que tiene uno de asegurarse de la fidelidad verbal de la transmisión. En algunas islas las principales historias, todas las que tienen algún valor, existen bajo dos formas: en verso y en prosa. La versión en prosa da la historia en la lengua común; la versión poética la da en forma rítmica y en ocasiones rimada. La versión poética trata de detener en sus cambios a la versión en prosa, más simple y más susceptible de alteración. Como hay facilidad de hacer cambios y adiciones, al relato en prosa no se le reconoce como puro y auténtico, a no

cambios marcados para enseñar a los hombres a contar por períodos más largos que los meses. (Así escribe Codrington de la isla Norfolk, 3 de julio de 1877).

ser que cada detalle tenga su exacta correspondencia en el relato en verso. No hay necesidad de decir que se descubriría sin esfuerzo una omisión o una interpolación en la versión poética. Así, pues, se ha reconocido que la forma poética se retiene más fácilmente que la forma en prosa, y que asegura más fielmente la transmisión exacta de los mitos históricos» [1].

Confieso que nuestra idea de la historia es completamente distinta, y saber al dedillo la vida de los reyes de Egipto y de Babilonia, la fecha de sus batallas y los nombres de sus ministros, de sus mujeres y de sus concubinas, sirve para obtener una buena nota en un examen para el CIVIL SERVICE; y, sin embargo, es una idea que no me puede llegar a convencer la de que eso sea un signo de verdadera cultura. Sócrates no era un salvaje, y con todo, dudo que hubiera podido recitar los nombres y fechas de sus arcontes, mucho menos de los reyes de Egipto y de Babilonia.

Y si consideramos, como se hace en nuestros mismos días, la historia, nos hallaremos en mejor situación para comprender el sentimiento de los pueblos que no han pensado que importara a la dicha de las generaciones futuras recordar todos los degüellos de tribu por tribu, todas las acciones diplomáticas o todas las fiestas con motivo de los matrimonios reales. Cuanto más se ve la marcha que toma la historia, menos predispuesto se encuentra uno a atribuirle todo el valor que en otro tiempo se le prestaba. Suponed que lord Beaconsfield, mister Gladstone y el príncipe Gortchakoff cogen la pluma para escribir la historia de los dos últimos años: ¿qué creerá la pobre posteridad? Y ¿qué pensaría de esos mismos tres historiadores cuando los viera representados por los observadores que les han visto mejor y de más cerca, ya como patriotas de un espíritu elevado, ya como hombres de partido egoístas? Hasta hechos como el de los degüellos de Bulgaria no pueden describirlos de la misma manera dos testigos oculares. ¿Hay entonces de qué sorprenderse al ver que un pueblo entero, los viejos indios, desdeñaran buenamente la historia, tomada esta palabra en el sentido vulgar, y, en lugar de recargar su memoria con nombres y fechas de reyes, de reinas y de batallas, no dan lugar en sus recuerdos más que a los verdaderos reyes, los del pensamiento, y a esas batallas decisivas por la conquista de la verdad?

En fin, se supone que los salvajes carecen de principios morales. No me propongo dar un retrato del salvaje a lo Rousseau ni negar que nuestra vida política o social no sea un progreso sobre la vida de ermitaño o de nómada del salvaje de África o de América; pero sostengo que toda la fase de la vida debe juzgarse

(1) Esto arroja una luz curiosa sobre la formación de la literatura budhista, en la que también encontramos el mismo relato, contado dos veces, una en verso y otra en prosa.

en sí misma. Los salvajes tienen sus vicios, pero también tienen sus virtudes. Si el negro escribiera su requisitoria contra el blanco, ¿faltaría en ella ni siquiera uno de los rasgos con que cargamos al salvaje? La verdad es que no se puede comparar la moralidad del negro con la del blanco, porque sus respectivas concepciones de la vida varían de todo en todo. Lo que a nuestros ojos es malo no lo es a los suyos. Nosotros condenamos la poligamia: la Biblia y el Corán la toleran, los salvajes la honran, y yo no dudo de que en su estado social tengan ellos razón. El salvaje no mira al colono europeo como el ideal de la virtud y le es sumamente difícil entrar en su concepción de la vida.

Nada trastorna más al verdadero salvaje que nuestra actividad inquieta, nuestra ansiedad de adquirir y poseer en lugar de descansar y gozar. «Hermano —decía un jefe indio a un europeo— vosotros nunca conocéis la felicidad que existe en el no hacer nada y en no pensar; es el placer más dichoso después del sueño. Así éramos antes de nacer, así seremos después de la muerte». Las jóvenes de Tahití, a quienes se les enseñaba a tejer, abandonaron muy pronto el oficio diciendo: «¿Para qué fatigarnos? ¿No tenemos para nuestra hambre los frutos del árbol del pan y del cocotero? Bien que vosotras trabajéis, puesto que os hacen falta hermosos vestidos; pero nosotras estamos contentas con lo que tenemos.»

Estos sentimientos son antieuropeos, pero no por eso dejan de contener una *filosofía* de la vida, verdadera o falsa, que eso importa poco para que no baste decir encogiéndose de hombros: ¡Filosofía de salvajes!

Una de las diferencias esenciales entre los salvajes y nosotros es el escaso valor que conceden a la vida. Quizá no haya en esto nada de qué maravillarse, puesto que no tienen gran cosa que les apegue a ella. En muchas partes de África y Australia, para la mujer y el esclavo la muerte no debe ser más que un dichoso asilo desde el instante en que tienen la certidumbre de que la vida que ha de seguir no es una repetición de la presente. Son niños para quienes la vida y la muerte son los paisajes cambiantes del viaje; y en cuanto a los viejos, que tienen más amigos allende la tumba que aquende, están prestos a partir alegremente, llegando hasta considerar como un deber de piedad filial el que sus hijos les maten cuando la vida se convierte para ellos en un fardo. Por desnaturalizada que nos parezca tal costumbre, no lo es tanto cuando se considera que entre los nómadas el que ya no puede viajar es la víctima señalada de las fieras o del hambre. Si no tenemos en cuenta todas estas consideraciones, no podremos apreciar de una manera justa la moralidad y la religión de las tribus salvajes.

En los tiempos en que escribía De Brosses, lo que parecía sorprendente era que el negro poseyera algo que pudiera llamarse moralidad o religión, aunque no fuera más que un culto de árboles y de piedras. Hemos aprendido a juzgar de esto, gracias especialmente a los trabajos de los misioneros que han pasado su vida con los salvajes, que han aprendido su lengua, ganado su confianza y que, a pesar de gran número de prejuicios, han hecho plena justicia a los buenos aspectos de su carácter. Podemos decir, sin riesgo de equivocarnos que, a despecho de todas las investigaciones, no se ha encontrado en parte alguna ser humano que no esté en posesión de algo que le sirva de religión; o, valiéndonos de la expresión más general, que no crea en algo más allá de lo que puede ver con sus ojos.

No pudiendo entrar en el detalle de los diversos testimonios que prueban este hecho, se me permitirá citar las conclusiones a que en este punto ha llegado otro mitólogo, Tiele, tanto más cuanto que en varias cuestiones sus opiniones difieren mucho de las mías: «El aserto de que hay naciones o tribus sin religión se apoya en una observación inexacta o en una confusión de ideas. Todavía no se ha encontrado nación o tribu desprovista de la creencia en seres superiores, y los viajeros que han afirmado su existencia han sido más tarde refutados por los hechos. Así, pues, es legítimo el aserto de que, en el sentido más general de la palabra, la religión es un fenómeno universal de la humanidad.»

IV

DIFICULTADES DEL ESTUDIO DE LA RELIGIÓN EN GENERAL Y PARTICULARMENTE DE LA RELIGIÓN DE LOS SALVAJES. — CAUSAS DE ERROR.

Sin embargo, cuando desechados esos viejos prejuicios se hubo reconocido que no era posible englobar las diferentes razas de África, América y Australia en un solo todo, conocido con el nombre de salvajes, se comenzaron a experimentar las dificultades que había en estudiar estas razas, particularmente en lo que se refiere a sus opiniones religiosas. Ya es difícil dar un cuadro exacto y científico de la religión de los judíos, de los griegos, de los romanos, de los indios y de los persas; pero esta dificultad es nada en comparación de la que hay en comprender y explicar las creencias y las ceremonias de esas razas iletradas. Cualquiera que se haya ocupado en la historia de las religiones, sabe lo difícil que es formarse una idea clara de lo que pensaban los griegos y los romanos, los indios y los persas sobre los grandes problemas de la vida. Ahí tenemos toda una literatura sagrada y profana; podemos confrontar los testimonios y escuchar lo que

se puede decir en uno u otro sentido. Y, sin embargo, nos encontraríamos muy apurados para dar una respuesta definitiva si se nos preguntara si la raza griega en general, una de sus ramas en particular, o si una misma rama en un momento dado de su historia, creía en la vida futura, en un sistema de castigos y de recompensas después de la muerte, en la supremacía de los dioses personales o en un destino impersonal, en la necesidad de la oración y del sacrificio, en el carácter sagrado del sacerdote y del templo, en la inspiración de los profetas y de los legisladores. Sobre la teología de Homero existe una vasta literatura; pero se está lejos de la unanimidad entre los sabios más serios que han tratado del asunto en estos dos últimos siglos.

Todavía es mucho mejor el caso cuando se trata de la religión de los indos y de los persas. Tenemos sus libros sagrados y sus comentarios autorizados. Pues bien; la solución de esta pregunta: los antiguos poetas del Rig-Veda, ¿creían en la inmortalidad del alma?, depende a veces de la exacta interpretación de una sola palabra, y la cuestión de si el autor del Avesta admitía un dualismo original y la igualdad de los dos principios del bien y del mal, debe resolverse a veces por consideraciones puramente gramaticales.

No os citaré más que un ejemplo. En el himno del Rig-Veda que se recita durante la cremación del muerto se encuentra el siguiente pasaje: «Que el ojo marche al sol, que el aliento marche al viento, marche al cielo, marche a la tierra, esto es lo necesario, Ve a las aguas si tienes allí lugar, reposa tus miembros en el seno de las hierbas.

»Vuelve a calentar con tu calor la parte que no tiene nacimiento (*Ajo bhâgas*), que tu candente y brillante llama vuelva a calentarle. ¡Oh fuego!, con tus formas más acariciadoras llévale a la estancia de los bienaventurados.»

Se ha discutido repetidamente este pasaje, y ciertamente, la exacta interpretación de estos versos es de gran importancia. La palabra *aja* significa *no nacido,* sentido que fácilmente se confunde con los de *imperecedero, inmortal* o *eterno.* Yo traduzco *ajo bhâgas,* «la parte que no tiene nacimiento, la parte eterna», lo que me fuerza a suponer una pausa para encontrar una construcción gramatical plausible. Otros intérpretes hacen notar que *aja* significa también *cabrón,* y traducen «el cabrón es tu porción», suponiendo igualmente esta pausa que, hay que decirlo, es muy rara en sánscrito. Como se puede ver por los Kalpa-sûtras, es perfectamente exacto que comúnmente era llevado un animal hembra a la hoguera cerca del cadáver y quemado con él. Por esta razón se le llamaba el *Anustarani* (la cobertura). Pero, en primer lugar, esta costumbre no es general; como debería serlo si se hallara fundada en un pasaje védico. En segundo lugar, existe de hecho un sûtra que condena tal costumbre, porque, como observa

Kâtyâyana, si se queman juntos el cuerpo y el animal, se podría, al *juntarse* las cenizas, confundir los huesos del muerto con los del animal. En tercer lugar, está expresamente ordenado tomar una hembra, cualquiera que sea el animal, vaca o cabra. Así, pues, al traducir «el cabrón es tu parte», colocamos a nuestro himno en directa contradicción con la tradición de los sûtras. Última y aún mayor dificultad: si el poeta hubiera querido decir «el cabrón es *tu* parte», ¿habría omitido precisamente la palabra importante? No dice *hoedus tua pars,* sino *hoedus pars.*

Aun con la primera traducción no dejan de presentarse dificultades; sin embargo, el conjunto toma un sentido coherente. El poeta comienza por decir que el ojo vaya al sol, el aliento al viento, que el muerto vuelve al cielo y a la tierra, que sus miembros reposan entre las hierbas. Todo lo que ha nacido vuelve, pues, al elemento de donde ha nacido. ¿Qué más natural, desde ese momento, que preguntar por el destino de la parte sin nacimiento, la parte eterna del hombre? ¿Qué más natural que un silencio después de esta pregunta, seguida de esta continuación?: «¡Vuelve a calentarle con tu calor! ¡Que tu ardiente, tu brillante llama vuelva a calentarle! Reviste tus más dulces formas, ¡oh fuego!, y arrebátale al mundo de los bienaventurados». ¿A quién? ¿Al cabrón? No, sin duda ninguna, ni siquiera al cuerpo, sino a lo que en el hombre es increado y eterno.

Es posible y hasta probable que este pasaje mal interpretado es el que haya dado nacimiento a la idea de que con un cuerpo había necesidad de quemar un cabrón (*aja*). Vemos en el Atharvana cómo se han apoderado ávidamente los sacerdotes de esta idea. Un contrasentido del mismo género es el que ha hecho quemar las viudas sobre el cuerpo de su marido, y de Yama, el viejo dios del sol poniente, ha hecho el rey de los muertos, y, por fin, el primer muerto de todos los mortales. El espacio se extiende hasta perderse de vista más allá de los Vedas, y varias cosas de los himnos no se explican si no se las considera, no como acabadas de nacer, sino como el último término de una serie de metamorfosis.

El anterior no es más que un ejemplo de las mil dificultades que suscita la inteligencia exacta de una religión, aunque esta religión posea una vasta literatura.

La existencia de semejante desacuerdo entre sabios no contamina el carácter científico de sus investigaciones. Ambos partidos han tenido que alegar las razones de su opinión, y sobre ellas otros sabios han podido formar su propio juicio. Estamos en terreno firme.

El mal comienza cuando los filósofos que no son sabios de profesión se apoderan, para sus propias construcciones, de los trabajos de los filólogos sobre el sánscrito, el zend o las lenguas clásicas. Ahí está el verdadero peligro. Los escritores que, sin citar sus autoridades, y quizá sin informarse sobre el grado de confianza

que merezcan, nos dicen con exactitud lo que los cafres, los bosquimanos y los hotentotes creen del alma, de la muerte, de Dios y del mundo, es raro que cuando se trata de las religiones de Persia, de Grecia, de Roma o de la India no expongan alguna opinión que el especialista no se vea obligado a desmentir inmediatamente. Daré de ello algunos ejemplos, no por malignidad crítica, sino por señalar un peligro real del que todos debemos precavernos cuidadosamente en nuestras investigaciones sobre la historia de la religión.

Hay pocas palabras que estén tan frecuentemente en boca de los brahmanes como la palabra *Om*. Probablemente es una contracción de *avam* (eso); era idéntica a la francesa *oui* (sí) por su sentido y por su formación (estando *oui* por *hoc illud*); pero muy pronto adoptó un carácter solemne, algo parecido al de nuestra palabra *amén*. Se la pronunciaba al principio y al fin de cada lectura, y hay pocos manuscritos que no la tengan a la cabeza. Es hasta de rigor en ciertas formas de saludo; de hecho, apenas hay palabra más comúnmente extendida en la India antigua y moderna. Pues bien; Spencer dice que los indios evitaban pronunciar la palabra sagrada *Om*, lo que prueba que en las razas semicivilizadas está prohibido pronunciar el nombre de la divinidad. Es muy posible que en una vasta colección como la de los *Textos sánscritos* de Muir, se encuentre algún pasaje en apoyo de este aserto. En la filosofía mística de los Upanixadas *om* llegó a ser uno de los nombres de Brahma, y ciertamente estaba prohibido divulgar el conocimiento de este Brahma. Pero de esto a decir que entre las diversas razas semicivilizadas estaba prohibido o era mal visto llamar a los dioses por su nombre y de invocar como ejemplos los indos que evitaban pronunciar la sagrada palabra *om;* los hebreos que, por la misma razón, no nos hubieran transmitido la pronunciación de la palabra *Jehovah;* Herodoto, que evitaría cuidadosamente nombrar a Osiris, hay mucha distancia. Particularmente esta última afirmación sorprenderá de un modo extraordinario a los que recuerden que precisamente Herodoto es el que nos dice que, por más que todos los egipcios no adorasen a los mismos dioses, todos adoraban a Isis y Osiris, identificando a este último con Dionisos.

Sin duda Muir tiene razón cuando afirma que en varios pasajes de los Vedas «se reconocen ciertos dioses como simples criaturas» y que, como los hombres, se han hecho inmortales bebiendo el *soma*. Pero esto lo que nos muestra es que las compilaciones, aun las hechas con tanto esmero como la de Muir, pueden llegar a ser peligrosas en manos extrañas. Los dioses son llamados en los Vedas *ajara* o *mrityubandhu*, o *amartya* (inmortales), en oposición a los hombres, que son *martya* (mortales); y sólo para exaltar el poder se le atribuye, como a la ambrosía de los griegos, el haber dado la inmortalidad a los dioses. Y para hablar de la Aurora como hija del cielo, para mostrar a Indra sa-

liendo del cielo y de la tierra, los poetas védicos no consideran a los dioses como seres creados, en el sentido en que nosotros entendemos esta palabra. También podríamos decir con más exactitud que los griegos consideraban a Zeus una simple criatura, porque era hijo de Kronos.

¿Hay algo más erróneo que probar que todos los dioses eran primitivamente mortales con la frase de Budha: «Dioses y hombres, pobres y ricos, todos tienen que morir»? En el tiempo de Budha, y aun antes, los antiguos devas, que hemos convenido en llamar *dioses*, estaban ya desde hacía mucho gastados. Budha no creía en los devas, ni quizá en ningún dios. Los dejaba subsistir como meros seres míticos, y, como otros seres míticos de mucha más alta significación, participaban de la común e inevitable suerte de todo lo que existe: el eterno viaje de muerte en muerte, de nacimiento en nacimiento.

Para juzgar de la inteligencia de un pueblo es sin duda muy bueno examinar su lengua; peró tal examen exige mucho cuidado y circunspección. «Cuando leemos —dice Spencer— que en una tribu de la América del Sur, la de los abipones, esta proposición: «yo soy un abipón», no puede expresarse más que de esta manera vaga: «yo abipón», nos vemos obligados a inferir que una construcción gramatical tan poco desarrollada no puede llevar en sí más que las ideas más simples». Entre las lenguas más perfectas del mundo, ¿no las hay que pudieran ser objeto de la misma condenación?

Si tales errores se producen allí donde se pueden evitar con tanta facilidad, ¿qué pensaremos de esas afirmaciones categóricas sobre las opiniones religiosas de naciones y de tribus enteras que no tienen literatura, cuya lengua no es comprendida comúnmente más que de un modo imperfecto, que no han sido quizá visitadas más que por uno o dos viajeros algunos años, algunas semanas o algunos días?

Un ejemplo. Se nos dice que los pueblos de las islas Fidji presentan un estado primitivo de la religión. Las estrellas fugaces son dioses, y las más pequeñas son las almas de los muertos. Antes de hacer ningún uso de este dato, ¿no conviene conocer, por de pronto, el nombre exacto y la idea exacta de Dios entre los habitantes de las islas Fidji y, en segundo lugar, saber cuáles son los objetos a los que, además de las estrellas fugaces, se aplica este nombre? ¿Hay que suponer que toda la idea de lo divino que ha podido formarse un fidjiano está concentrada en las estrellas fugaces, o bien, el hecho citado simplemente significa que consideran a la estrella fugaz como *una* de las diversas manifestaciones de un Poder divino que les es conocido por otras fuentes? En tal caso, todo depende evidentemente de la naturaleza de tales fuentes, y de la forma en que ha brotado el nombre y la idea de lo divino.

Cuando se nos dice que los poetas védicos representan al sol como un dios, inmediatamente nos preguntamos cuál es entre ellos la palabra que significa Dios, y se nos responde que *deva* (sentido primitivo *brillante*). La historia de esta sola palabra, *deva*, llenaría un volumen, y mientras no conozcamos toda su historia, desde sus principios hasta su fin, la proposición de que el indo considera al sol como un *deva* estará para nosotros desprovista de toda significación.

Otro tanto puede decirse cuando se nos habla de que los fidjianos, u otros, ven en la estrella fugaz el alma del moribundo que se va. La estrella fugaz ¿es el alma o el alma es la estrella fugaz? Ciertamente todo depende del sentido que se preste a la palabra *alma*. ¿Cómo han llegado a poseer esta palabra? ¿Cuál era su sentido primitivo? Cuestiones son éstas que la psicología etnológica debe proponer y resolver antes de poder sacar ningún partido de esas innumerables anécdotas que encontramos reunidas en los libros que se proponen el estudio del hombre.

Un hecho muy conocido es el de que muchas palabras que significan *alma*, significaban primitivamente *sombra*. Pero cuando se nos acaba de decir: los negros del Benin consideran a su sombra como a su alma, ¿qué sentido debemos dar a tal proposición? Si la palabra alma se toma en el sentido europeo, el negro nunca pudo haber creído que su alma (en el sentido europeo) no sea nada más que su sombra (en el sentido africano). Toda la cuestión estriba en saber lo que entiende por alma. Cierto es que tampoco nosotros sabemos siempre muy bien lo que entendemos por alma; pero en cualquier caso nunca ha podido ser lo que nosotros entendemos por sombra. Así, en tanto que no se nos diga si los negros del Benin entienden por *alma* el *ánima*, el aliento, el signo de la vida; el *animus*, la inteligencia, el signo del pensamiento, o el *alma* en cuanto asiento de los deseos y de las pasiones; en tanto que no sepamos si su alma es material o inmaterial, visible o invisible, mortal o inmortal, decirnos que tal o cual tribu salvaje considera el alma como sombra, como un pájaro, o como una estrella fugaz, es como si no nos dijeran absolutamente nada.

Cuando estaban escritas las anteriores líneas llamó mi atención un pasaje de una carta del Rvdo. H. Codrington (3 de julio de 1877), en la que el ingenioso misionero se expresa casi en el mismo sentido: «Suponiendo que haya pueblos que llaman al alma sombra, no me cabe en la cabeza que piensen que la sombra es un alma o que el alma es una sombra; toman la palabra *sombra* en un sentido figurado para designar ese algo que pertenece al hombre, que es como su sombra, que tiene una individualidad perfectamente definida, que es inseparable de él, pero inmaterial. La palabra que en mota significa *alma*, significa sombra en moarí; pero ningún mota conoce este sentido. Por mi parte, creo que primitivamente la palabra no significaba precisamente ni *sombra* ni *alma;* tenía un sentido indeciso, más fácil de concebir que de expresar, y que en una lengua aboca al sentido de sombra, y en otra a un sentido próximo al de alma; el de un segundo *yo* nuestro».

Precisamente este pasaje del sentido es el que debemos intentar comprender: cómo de la observación de la sombra que nos acompaña durante el día, y parece abandonarnos durante la noche, nació la idea de un segundo *yo* nuestro; cómo esta idea se combinó con otra, la del aliento, que permanece con nosotros durante la vida y parece abandonarnos en el momento de la muerte; cómo, en fin, de estas dos ideas se desprendió, por un largo trabajo, el concepto de algo que es distinto del cuerpo y que es, sin embargo, viviente. Aquí podemos observar un tránsito real de lo visible a lo invisible, de lo material a lo inmaterial; pero en lugar de decir que hay pueblos que aún están detenidos en uno de los períodos primitivos del pensamiento y creen que su alma es una sombra, todo lo que podemos decir es que creen que después de la muerte su aliento, luego de abandonar el cuerpo, habitará algo que se asemeje a la sombra que les seguía en vida. La creencia de que los muertos no hacen sombra deriva naturalmente de esto.

Es muy difícil, cuando se cree encontrar una confirmación inesperada de una teoría personal en los relatos de los misioneros o de los viajeros, resistir la tentación. En toda la Polinesia oriental Dios se dice *Atua* o *Akua*. Pero *ata*, en el lenguaje de estas islas, significa *sombra;* ¿qué más natural, desde ese momento, que ver ahí una confirmación de una teoría favorita, a saber, que en todas partes la idea de Dios salió de la idea del espíritu y ésta de la idea de sombra? Para no admitirlo habría que tener propensión al embrollo y predicar la desconfianza cuando todo parece tan claro. Felizmente las lenguas de la Polinesia han sido estudiadas acá y allá con espíritu científico, y nuestras teorías tienen que resignarse a ceder ante los hechos. Gill, que ha vivido veinte años en Mangaia, prueba que *atua* no puede derivar de la palabra *ata*, sombra, porque pertenece a la familia de *fatu* en taitiano y samoyedo, y de *aitu*, que primitivamente significaba el corazón, la médula del árbol. De este sentido, *atu* pasó al de «la mejor parte, la fuerza de una cosa», y se empleó en el sentido de dueño, señor. La final *a* en *atua* es intensiva; de suerte que, para un indígena, *atua* significa el corazón, la fuerza misma. Así es cómo ha comenzado la concepción de la divinidad expresada por la palabra *atua*.

Ante el testimonio de un sabio como Gill, que ha pasado casi toda su vida entre una sola y misma tribu, puede permitirse uno cierta confianza. Pero el mismo Gill no puede pretender la misma autoridad que Homero cuando habla de su propia religión, o que San Agustín cuando traza el cuadro de las creencias de la

antigua Roma. Y, sin embargo, ¿quién no sabe qué incertidumbre queda en los espíritus después de haber leído todo lo que ha podido decir un Homero o San Agustín, el uno de la religión que seguía, el otro de la religión en cuya presencia transcurrió toda su vida?

Las dificultades que asaltan al misionero y al viajero que describen la vida intelectual o religiosa del salvaje, son mucho más serias de lo que comúnmente se imagina, y entre ellas hay algunas que bien merecen que las consideremos antes de pasar adelante.

Por de pronto hay muy pocos hombres que se hallen absolutamente al abrigo de las fluctuaciones de la opinión pública. Hubo un tiempo en que muchos viajeros estaban atacados por las ideas de Rousseau, y veían en todos los salvajes lo que Tácito veía en los germanos. Después vino la reacción. Bajo la influencia de los etnólogos de América, que buscaban excusas para la esclavitud, más tarde bajo la influencia de los transformistas, que buscaban intermediarios entre el hombre y el mono antropoide, vinieron por todas partes descripciones para hacernos dudar de si realmente el negro merecía que se le calificara de hombre, y si no estaba un escalón debajo del gorila.

Cuando la cuestión palpitante consistía en saber si la religión era o no uno de los caracteres esenciales del ser humano, se encontraban siempre viajeros que daban cuenta de tribus que carecían del nombre y de la idea de Dios, y otros, en compensación, que en todas partes encontraban ideas religiosas de toda elevación. Mi amigo Tylor ha hecho una colección utilísima, en la que reune los testimonios contradictorios aducidos por diferentes observadores sobre las facultades religiosas de las mismas tribus. El ejemplo más antiguo conocido es quizá el que dan César y Tácito en su descripción de la religión de los germanos. Según César, no consideraban dioses más que aquellos que pueden percibir y de los cuales pueden recibir beneficios, como el sol, el fuego y la luna. Según Tácito, aplicaban la palabra Dios a aquel poder oculto que sólo hace visible el sentimiento religioso.

Naturalmente, podrá decirse que entre César y Tácito la religión de los germanos había cambiado completamente, o que el azar había colocado a Tácito en relación con una tribu más avanzada. Concedemos que sea así; pero preguntémonos si tomamos en cuenta la posibilidad de influencias del mismo orden cuando *bebemos* en los relatos de los viajeros antiguos o modernos.

Y cuando por casualidad se tropieza con un viajero sin prevenciones científicas, sin deliberado propósito de propaganda en favor de tal o cual doctrina, filosófica o teológica, desde que intenta describir el salvaje y su religión se le ve en presencia de una última e inmensa dificultad, cual es que ninguna de esas religiones reconoce una autoridad religiosa, que la religión

es casi por completo cosa personal que puede cambiar de una a otra generación, y que, en la misma generación, sobre las cuestiones de fe más graves puede reinar la mayor variedad en las opiniones individuales. Cierto es que hay sacerdotes; puede haber cantos y costumbres, siempre hay alguna enseñanza de la madre a sus hijos. Pero nada de Biblia, nada de ritual, nada de catecismo. La religión flota en el aire, y cada cual toma de ella precisamente lo que le place.

Ahora comprenderemos que puedan diferir, como lo blanco y lo negro, los relatos de los diferentes viajeros sobre la religión de una sola y misma tribu. El viajero puede encontrar en la misma tribu a un ángel de luz o un pillo vulgar; uno y otro serán a los ojos de los viajeros europeos autoridades infalibles en lo que respecta a su religión.

Los mismos negros saben y dicen que existen diferencias en las creencias religiosas del pueblo. Los de Widah dirán sin ambages a Des Marchais que sólo los nobles conocen un dios supremo, omnipresente, omnipotente, que recompensa el bien y que castiga el mal, y que le abordan con la oración en la boca cuando han fracasado todos los demás recursos. Pero también hay en todas las naciones, salvajes o civilizadas, otra nobleza, la divina nobleza de la bondad y del genio, que comúnmente coloca a un hombre algunos siglos delante de la multitud que le rodea. Preguntaos solamente lo que sucedería si en nuestro mismo país se interrogara al miserable borracho y a la hermana de caridad que le asiste en su zahurda sobre su común religión, e imagino que luego os quedaríais menos sorprendidos al ver que en una misma tribu africana aparecieran credos tan distintos bajo la pluma de los diferentes viajeros.

Parecería que consultado el sacerdote sobre la religión de su tribu, su autoridad debiera ser irrecusable. Pues no hay nada de eso. Entre nosotros mismos, ¿no hemos oído hace algunos años a uno de los teólogos más eminentes de nuestro tiempo declarar que él y un hombre cuyo busto se levanta actualmente entre los de Keble y de Kingsley, en la misma capilla de Westminster Abbey, no creían en el mismo dios? ¿Qué hay de sorprendente, después de esto, en que los sacerdotes ashantis no estén de acuerdo sobre el sentido de sus fetiches y que los viajeros que los han consultado den relatos distintos? En determinadas partes de África, en particular allí donde se hace sentir la influencia del islamismo, son igualmente despreciados los fetiches; a los mercaderes de fetiches, a los que creen en ellos, se les llama *thiedos,* infieles. En otras partes el culto de los fetiches es el único dominante y los sacerdotes que los fabrican y viven del producto de su venta gritan con todas sus fuerzas: «¡Viva la gran Diana de Efeso!»

En fin, fijaos bien que para comprender realmente una

religión es preciso que haya por ambas partes buena fe. Existen muchos salvajes a los que no les gusta contestar las preguntas que se les hacen sobre su religión, quizá por temor supersticioso, quizá por impotencia para expresar, en lenguaje preciso, ideas y sentimientos mal definidos. Hay razas decididamente taciturnas; para los que forman parte de ellas el hablar es un esfuerzo; después de diez minutos de conversación les duele la cabeza. Otras, por el contrario, son excesivamente parlanchinas, y los que a ellas pertenecen responden a todo con verdad o mentira, que eso poco les importa.

Esta dificultad ha sido admirablemente puesta de manifiesto por el Rvdo. H. Codrington en una carta de la Isla Norfolk (3 de julio de 1877): «En estas materias la confusión no se halla generalmente en el espíritu del indígena; procede de la carencia de un medio claro de comunicación entre el indígena y el europeo. El indígena que conoce algo del inglés o que intenta comunicarse con el inglés en su propia lengua, encuentra mucho más fácil decir sí a todas las sugestiones del europeo o emplear las palabras que conoce, sin comprender quizá su sentido, que esforzarse por buscar la expresión exacta de la verdad. He ahí cómo los viajeros reciben informes que creen dignos de confianza e imprimen relatos que hacen reír a los que conocen el fondo de las cosas. Tenemos hoy un entretenimiento de este género. He dicho a un niño merlav que había ídolos en su aldea, que acababa de leerlo en un libro de un hombre que los había visto (el libro del capitán Moresby sobre la nueva Guinea) y que yo esperaba que sabría enseñar a los indígenas a que rechazasen este culto. Puso la mano en ellos; estos son los ídolos, precisamente como las gárgolas de vuestra iglesia. Un oficial de marina habría dicho a un indígena: ¿No son estos ídolos, diablos, etc.? *Sí*, responde el indígena, que inmediatamente adquirió con esto una gran reputación de gran sabio en materia de inglés».

Cité en mi anterior conferencia una Memoria de los excelentes misioneros benedictinos que, después de haber pasado tres años en su residencia de Australia, habían llegado a la conclusión de que los indígenas no adoraban a ninguna divinidad verdadera ni falsa. Sin embargo, más tarde reconocieron que estos indígenas creían en un ser omnipotente que ha creado el mundo. Suponed que hubiesen abandonado su residencia antes de haber hecho este descubrimiento: ¿quién se hubiera atrevido a contradecir su relato?

Al dar De Brosses el primer cuadro del fetichismo no vió ninguna de estas dificultades. Para él era bueno todo lo que encontraba en los relatos de los viajeros y de los comerciantes; tenía una teoría que sostener y todo lo que parecía hecho para apoyarla debía considerarlo como verdadero.

V

EL FETICHISMO NUNCA ES PRIMITIVO; SUS DIVERSOS ANTECEDENTES

Si he entrado en tantos detalles en el cuadro de las dificultades inherentes al estudio de las religiones salvajes, es para mostraros cuántas precauciones hay que adoptar antes de aceptar descripciones demasiado exclusivas, y muy especialmente antes de construir con los documentos actualmente accesibles vastas teorías sobre la naturaleza y el origen de la religión en general. Sin duda, será difícil extirpar de los manuales la idea de un fetichismo universal primitivo. Hasta la misma teoría ha llegado a ser una especie de fetichismo científico que, como la mayoría de los fetiches, no debe su existencia más que a la ignorancia y a la superstición.

Que no se juzgue mal mi pensamiento; yo no quiero poner en tela de juicio el hecho de que el culto de los fetiches sea el dominante entre los negros del África occidental y otras razas salvajes; pero lo que yo no puedo reconocer es que nadie de los que han escrito sobre la materia, comenzando por De Brosses, haya probado, ni siquiera intentado probar, que lo que llaman *fetichismo* sea una forma primitiva de la religión. Bueno que sea una de las formas más humildes; pero de ahí a decir forma primitiva, hay mucha distancia (sobre todo en religión).

Una de las mayores dificultades con que se tropieza al tratar el problema del fetichismo con espíritu verdaderamente científico, procede de la inmensa extensión que se ha dado al sentido de la palabra.

Ya De Brosses conocía fetiches, no solamente en África, sino entre los pieles rojas, los polinesios y las tribus del Norte de Asia, y después de él apenas hay rincón del mundo en que los viajeros no hayan encontrado huellas de fetichismo. Yo seré el último en poner en tela de juicio el valor científico y la legitimidad del espíritu de comparación, que en todas partes ve semejanzas. Este espíritu es el que en los presentes momentos está en actividad en todas partes, y es al que la ciencia moderna debe sus más bellos triunfos. Pero no hay que olvidar que, para ser fecunda, la comparación debe marchar a la par con la desemejanza, faltándonos la cual corremos el riesgo de ver monumentos druídicos en todas partes donde encontremos una piedra, y de ver dólmenes en toda piedra agujereada.

También se ha hablado mucho en estos últimos tiempos, en Alemania e Inglaterra, del culto del árbol y de la serpiente. Nada

más útil que vastas colecciones de hechos análogos; pero el interés científico no comienza sino en el instante en que comenzamos a reconocer la inmensa diversidad de origen que se oculta bajo una identidad aparente.

En esto sucede como en gramática comparada. Sin duda hay en todas partes una gramática, aun en las lenguas de las razas más bajas; pero si queremos forzar a cada lengua para que entre en los cuadros de nuestra terminología gramatical, con sus nominativos y sus acusativos, sus activos y sus pasivos, perdemos la principal lección que la gramática comparada debe enseñarnos, y perdemos la ocasión de ver cómo cien lenguas diferentes han alcanzado el mismo fin, cada cual por un camino distinto. Aquí, mejor que en cualquiera otra parte, es aplicable el antiguo adagio: *Si duo dicunt idem, non est idem.*

Es, sin duda, un hecho curioso el que se encuentre en todas partes el culto del fetiche; pero el hecho no adquiere verdadero valor científico más que cuando podamos dar cuenta de él. ¿Cómo el fetiche se ha hecho fetiche? Tal es el problema que hay que resolver, e inmediatamente que lo acometamos en esta dirección reconoceremos que si en todos los lugares parece el mismo, sus antecedentes no son los mismos en todos los lugares. Todo fetiche tiene sus antecedentes, y sólo por ellos tiene interés para la ciencia.

Consideremos solamente algunas de las formas más comunes del fetichismo, y bien pronto veremos que brota de muchas fuentes y de niveles distintos.

Osamentas, cenizas, cabellos de un amigo perdido, conservados como reliquias, depositados en sitio seguro o en lugares sagrados; y el dolor solitario viene de tiempo en tiempo a contemplarles o dirigirles la palabra. Se puede dar y se ha dado a este culto el nombre de fetichismo.

Soldados que marchan a la batalla saludan con respeto o entusiasmo una espada manejada en otro tiempo por un guerrero valiente, una bandera que condujo a sus abuelos a la victoria, un bastón o, si os parece mejor, un cetro, una calabaza o, si lo preferís, un tambor; he ahí otros tantos ejemplos de fetichismo. Esa bandera ha sido bendecida por sacerdotes y se ha invocado a los espíritus de los que la llevaron en los antiguos tiempos. Esto también es fetichismo. El soldado vencido rompe la espada en sus rodillas, desgarra su bandera, tira al suelo sus águilas. Puede decirse que castiga a sus fetiches. Napoleón sería un adorador de fetiches cuando dijo: «Soldados, desde lo alto de esas pirámides os contemplan cuarenta siglos».

He ahí comparaciones extremadas, en las que se borran las diferencias bajo las semejanzas. Pero no podemos hacer demasiadas distinciones, si queremos no solamente conocer, sino también comprender las antiguas costumbres de los pueblos salvajes. Lo que comúnmente se adoraba en una piedra o en un tronco de árbol, es un altar olvidado, un antiguo lugar de justicia, o bien la marca del lugar en que se verificó una batalla o un homicidio, o un rey ha sido enterrado allí o es el límite protector del clan y de la familia. Hay la piedra de que se hacen las armas, la piedra con que se les aguza, la piedra traída de lejos como una herencia de familia, como el *jade* encontrado en los lagos de Suiza, hay la piedra caída del cielo. ¿Habrá que bautizar a todos esos objetos con el nombre de fetiches, porque los antiguos, y hasta los modernos, los hayan tratado con una especie de respeto por razones que no dejan de tener valor y que, por otra parte, diferían para cada uno?

Hay casos en que el culto tributado a una piedra bruta como representante de un dios, revela una fuerza de abstracción más elevada que el culto tributado a una obra maestra de Fidias, como hay casos en que el culto tributado a una piedra que tiene casi forma humana marca uno de los grados más ínfimos del sentimiento religioso. Si creemos que la palabra *fetichismo* basta para todo esto, se nos dirá uno de estos días que la piedra sobre la cual se corona a los reyes de Inglaterra es un antiguo fetiche, y que la coronación de la reina Victoria nos puso de manifiesto un resto del fetichismo anglo-sajón.

Las cosas han ido tan lejos, que en África ha llegado a haber viajeros que preguntaban a los indígenas si creían en los fetiches, como si el pobre negro, el hotentote y el papú pudieran tener idea de lo que se entiende por esta palabra. Los nombres africanos del fetiche son: *gri-gri, gru-gru, ju-ju,* palabras todas quizá idénticas. No citaré más que una anécdota, que muestra cuántas veces el juez instructor está por debajo de aquel a quien interroga: «Un negro hacía a un árbol, que se suponía ser su fetiche, una ofrenda de alimento, y un europeo le preguntó si pensaba que el árbol podía comer. —¡Oh! —respondió el negro—, no es el árbol el fetiche; el fetiche es un espíritu, es invisible; pero ha descendido a este árbol. Sin duda, no puede consumir nuestro alimento material, pero toma la parte inmaterial y deja detrás de sí la parte material, la que vemos». Casi nos vemos tentados a decir que la historia es demasiado bonita para ser cierta; pero se apoya en la autoridad de Halleur, y por lo menos puede servir de advertencia a nuestra *habilidad.* Dejemos de interpretar, según un solo y mismo principio, todos los actos de culto del salvaje, y de emplear términos técnicos tan mal escogidos y tan imperfectamente definidos como la palabra *fetichismo.*

Donde la confusión excede a toda ponderación es cuando viajeros acostumbrados a una acepción completamente reciente de la palabra *fetiche,* y empleándola de hecho en el sentido de dios, escriben en la fraseología positivista sus relatos de las razas salvajes que han visto: «Los indígenas dicen —escribe uno de ellos— que el *gran fetiche* Bamba *vive en el matorral,* donde nadie le ve

ni puede verle. Cuando muere, el sacerdote del fetiche recoge con cuidado su osamenta para reanimarla y alimentarla hasta que recupere la carne y la sangre». Las palabras *gran fetiche* se toman aquí en el sentido de Comte; no es el fetiche, es la divinidad. Un fetiche invisible que *vive en el matorral* es precisamente el antípoda del *fetiche*, del *gru-gru* o cualquier nombre que le deis al objeto inanimado y visible que habría sido adorado por el hombre, no solamente en África, sino en todo el universo, durante cierta fase de su desarrollo religioso.

Una vez en esta vía no debemos sorprendernos de hallar en todas partes fetiches entre los antiguos y los modernos, entre los pueblos civilizados y los no civilizados. El *paladium* de Troya, caído del cielo, que hacía a la ciudad inexpugnable, tiene derecho al título de fetiche, y a este título, para que fuera tomada Troya, fué necesario que lo sustrajesen Ulises y Diomedes. Pausanias nos enseña que en los tiempos antiguos las imágenes de los dioses en Grecia eran piedras brutas, de las cuales algunas se conservaban en su tiempo (dos siglos antes de nuestra era). Nos habla de treinta piedras cuadradas *(¿hermes?)* que se encontraron en *Feres*, cerca de la estatua de Hermes, y que el pueblo adoraba, dando a cada una de ellas el nombre de un dios. Los tespienses, que adoraban a Eros como el primero de los dioses, tenían una imagen de él: una piedra bruta. Tal era también la estatua de Heracles en Hietios, «según la moda antigua», dice Pausanias. Menciona en Sicione una imagen de Zeus Meiliquio, y otra de Artemis Patroa, ambas hechas sin arte: la primera, una simple pirámide; la segunda, una columna.

En Orcómenes describe un templo de las Gracias, que eran adoradas bajo la forma de piedras brutas caídas del cielo en tiempo de Eteocles. En el tiempo de Pausanias es cuando se pusieron verdaderas estatuas de las Gracias. Lo mismo sucedió en Roma. Para prosperar en las expediciones militares se invocaba a piedras que se creían caídas del cielo. Marte estaba representado por una lanza. Habiendo perdido Augusto dos batallas navales, castigó a Neptuno como a un fetiche, excluyendo su imagen de la procesión de los dioses. Nerón, el gran despreciador de toda religión, había sido en otro tiempo un fiel fervoroso de la diosa Siria; se cansó de ella, y al fin la trató de una manera ultrajante. Y esto fué porque un desconocido le había dado una imagen de muchacha que debía garantirle contra los *complots;* pero a poco descubrió una conjuración, se puso a adorarla como a la divinidad más alta de todas las divinidades, sacrificándole tres veces diarias y declarando que ella le revelaba el porvenir.

Suponed esas escenas en Tombuktu en lugar de Roma, y entonces se diría que eso era puro fetichismo.

Pasemos a los pueblos cristianos. Sábese que las imágenes de los santos tienen que sufrir bastante entre las clases bajas en algunos países católicos. Della Valle refiere que los marinos portugueses *ataban* la imagen de San Antonio al bauprés, y de rodillas se dirigían a ella en estos términos: «¡Oh, San Antonio, tened la bondad de quedar ahí arriba hasta que nos hayáis dado un tiempo favorable para nuestro viaje!» Frezier habla de un capitán español que *ataba* al mástil una imagencita de la Virgen María, declarando que estaría colgada allí hasta que diera un viento favorable. Kotzebue asegura que los napolitanos dan latigazos a sus santos si son recalcitrantes a sus oraciones. Se dice que los aldeanos rusos *cubren* la faz de sus imágenes cuando tienen que avergonzarse de lo que ven, y piden prestados los santos de sus vecinos cuando *han sido probados* (1). Todo esto, visto por un extraño, sería fetichismo, y sin embargo, ¿qué expectativa se abre ante nosotros cuando nos preguntamos cómo ese culto de la imagen de la Virgen o de los santos se ha hecho posible en Europa? ¿Por qué había de suceder otra cosa en África? ¿Por qué había de ser el fetichismo todo su pasado? Si el fetichismo en las religiones, cuya historia conocemos, no es más que un desarrollo secundario, ¿por qué ha de ser primitivo en las religiones de África, cuya pasado nos es desconocido? Si en cualquier otra parte tiene sus antecedentes, si en cualquier otra parte está acompañado de ideas religiosas bastante desarrolladas, ¿por qué hemos de querer que precisamente en África haya de constituir el comienzo de toda religión? En lugar de explicar el fetichismo de las demás religiones por el fetichismo africano, ¿no sería mejor intentar la explicación del fetichismo africano por hechos análogos que encontramos en las religiones cuya historia nos es conocida?

VI

EL FETICHISMO NO CONSTITUYE EN NINGUNA PARTE TODA LA RELIGIÓN. — ELEMENTOS SUPERIORES DE LA RELIGIÓN DEL NEGRO.

Si no se ha probado, y quizá convenga decir que es imposible probar, que nunca, ni en África ni en ninguna otra parte, el fetichismo haya sido la forma primitiva de religión, no se ha mostrado mejor que ni en África, ni en ninguna parte, haya constituído jamás *toda* la religión de un pueblo. Por más que no conozcamos sino de un modo imperfecto la religión de los negros, creo poder decir que donde quiera que se ha podido, por una larga y paciente familiaridad, reconocer el estado real de los sentimien-

(1) Así en el Rig-Veda: «Quien me compre este mi Indra por diez vacas, me lo devolverá cuando haya matado a sus enemigos. (IV, 24, 10).

tos religiosos de los salvajes, aun el de las tribus más degradadas, se ha encontrado algo superior al culto del fetiche. El culto de los objetos materiales visibles está muy extendido entre las tribus africanas, y no tengo inconveniente en conceder que más que en ninguna otra parte; estoy de acuerdo en que las tendencias intelectuales y afectivas del negro pueden predisponerle particularmente a esa forma inferior de culto; pero sostengo que en África, como en cualquier otra parte, el fetichismo es una corrupción de la religión: que el negro es capaz de ideas religiosas más elevadas que el culto de un tronco de un árbol o de una piedra, y que muchas tribus de las que creen en los fetiches sostienen al mismo tiempo ideas muy puras, muy elevadas y muy precisas de la Divinidad. Basta tener ojos para ver, ojos capaces de ver lo perfecto sin detenerse mucho tiempo en lo imperfecto. Cuanto más estudio las religiones paganas, siento con más profundidad que, para juzgarlas con toda justicia, hay que medirlas, como medimos los Alpes, por sus cimas más elevadas. La religión es en todas partes una aspiración más bien que una realización, y para la religión del negro no reclamo más que lo que reclamo para nuestra misma religión cuando pido que se la juzgue, no por lo que parece, sino por lo que es, no por lo que es, sino por lo que puede ser, por lo que ha sido en el corazón de los mejor dotados de sus fieles.

Todo lo que puede hacerse en el estado presente para obtener una idea casi exacta de la religión efectiva de los negros, lo ha hecho Waitz en su libro clásico sobre la antropología. El editor del *Organon*, de Aristóteles, ha abordado su asunto con un espíritu verdaderamente científico. Siendo imparcial, ha comprobado cuidadosamente la imparcialidad de los autores que invoca. Su libro es muy conocido en Inglaterra, donde muchos hechos que ha aducido y opiniones que ha emitido, encontraron un intérprete tan ingenioso como Tylor. He aquí las conclusiones a que ha llegado sobre el verdadero carácter de la religión del negro:

«Generalmente se considera la religión del negro como una forma particular y poco afinada del politeísmo, y se le da el nombre de *fetichismo*. Examinada de más cerca, se ve claramente que, prescindiendo de ciertos rasgos extravagantes y fantásticos que se deben al carácter del negro y dominan todas sus maneras, su religión comparada con la de otros pueblos no civilizados no presenta nada de excepcional ni de particularmente grosero. Se la ha juzgado así sólo por sus aspectos exteriores o intentado explicarla por antecedentes puramente gratuitos. Las investigaciones más profundas, dirigidas en los últimos tiempos con tanto éxito por sabios de primer orden, han conducido al resultado sorprendente de que varias tribus negras que no han sufrido ninguna influencia visible de los pueblos más civilizados, han avanzado en la elaboración de sus ideas religiosas mucho más lejos que casi todas las demás razas no civilizadas; han avanzado tan lejos, que

si vacilamos en llamarlas monoteístas, podemos al menos decir que se han aproximado todo lo posible al verdadero monoteísmo, por más que su religión esté mezclada con una fuerte liga de esas groseras supersticiones que en otros pueblos parecen haber sofocado toda idea religiosa».

El mismo Waitz considera al libro de Wilson sobre *El Africa Occidental, su historia, su estado y su porvenir* (1856), como uno de los mejores del género; pero ha extraído sus materiales de otras muchas fuentes, especialmente de los relatos de los misioneros. Wilson fué el primero que notó que lo que hemos convenido en llamar fetichismo, es algo absolutamente distinto de la religión efectiva del negro. Son muy abundantes las pruebas de que las mismas tribus que se nos presentan como entregadas al culto de los fetiches creen, ya en dioses, ya en un dios supremo, creador del mundo, y que en sus dialectos tenían nombres especiales para designarles.

Se ha dicho algunas veces que no hay culto visible más que para los fetiches, ninguno para el Ser supremo. Esto puede deberse a causas muy distintas: tanto puede ser exceso de respeto como exceso de indiferencia. Los odjis o ashantis designan al Ser supremo con el mismo nombre que al cielo; pero bajo este nombre entienden un dios personal que, según dicen, ha creado todas las cosas y da toda cosa buena. Pero aunque sea omnipresente y omnisciente, aunque conozca los pensamientos de los hombres y tenga piedad de ellos en la desgracia, ha delegado el gobierno del mundo a espíritus inferiores, y entre estos espíritus sólo los espíritus malignos exigen del hombre el culto y el sacrificio.

Cruickshank señala el mismo rasgo entre los negros de Costa de Oro. Piensa que su creencia en un Dios supremo que ha hecho el mundo y le gobierna es una creencia antiquísima; pero —añade— invocan muy raramente a ese Dios. Lo llaman «nuestro gran amigo», «el que nos ha hecho», y sólo le imploran en las grandes calamidades. «Estamos en la mano de Dios, él hará lo que le parezca justo». Esta observación está confirmada por los misioneros de Basilea, a los que ciertamente no puede tachárseles de parciales. También ellos atestiguan que la creencia de los negros en un ser supremo no deja de tener influencia en su conducta. Comúnmente, en la angustia exclaman: «Dios es el viejo Ser, es el gran Ser; Él me ve, yo estoy en su mano». El mismo misionero añade: «Si al lado de esta creencia tienen además la de millares de fetiches, en esto, por desgracia, tienen un rasgo común con millares de cristianos».

Los odjis o ashantis, aun conservando la idea clara de Dios como el ser elevado por excelencia, como el creador, el omnisciente, el que da la luz del sol y todos los bienes, creen que no se digna gobernar el mundo y que ha establecido los espíritus creados para reinar sobre las colinas y los valles, sobre los bosques y los campos, los ríos y el mar. Estos espíritus son semejantes a

los hombres, y algunas veces se dejan ver, particularmente por los sacerdotes. La mayoría de ellos son buenos, pero algunos son malos, y, al menos en este punto, estos negros, según parece, allá se las van con los europeos, que admiten la existencia de un jefe supremo de los espíritus malos, de un enemigo del hombre que habita aparte en otro mundo.

Algunos de los nombres dados al Ser supremo significaban primitivamente sol, cielo, dador de la lluvia; otros significaban el Señor del cielo, el Señor y el Rey del cielo, el creador invisible. Bajo este nombre lo invocan los yebus, que se dirigen a El en sus oraciones con la cara vuelta hacia la tierra. He aquí una de sus oraciones: «Dios del cielo, guárdanos de la enfermedad y de la muerte; ¡oh Dios, concédenos la dicha y la sabiduría!»

Los ediyahs de Fernando Póo conocen a un ser supremo, al que llaman *Rupi*, pero admiten la existencia de un gran número de dioses inferiores que sirven de mediadores entre El y el hombre. Entre los duallahs, en los montes Camerones, el nombre del sol designa también al Gran Espíritu.

Los yorubas creen en un Señor del cielo, *Olorun*. Creen también en otros dioses. Dicen que los dioses habitan en Ifé, distrito de Kakanda, especie de Olimpo, de donde diariamente vuelven el sol y la luna que durante la noche estuvieron sepultados bajo la tierra, y de donde ha salido el mismo hombre.

Según Roemer, las poblaciones de Akra rinden una especie de culto al sol naciente. Zimmerman niega que tributen culto a objetos indiferentes (lo que nosotros llamamos *fetiches*), y por los misioneros sabemos que tienen un nombre para el Ser supremo, *Jongmaa*, que significa lluvia y dios. Este Jongmaa es probablemente idéntico a Nyongmo, nombre de la divinidad de Costa de Oro. Nyongmo designa también al cielo, al cielo que está en todas partes y que ha existido toda la eternidad. Un negro, sacerdote de fetiches, decía: «¿No vemos la hierba, el trigo y los árboles crecer diariamente por la lluvia y la luz que él les envía? ¿Cómo no había de ser su creador? Las nubes son su velo, las estrellas las alhajas de su cara; los *wongs*, espíritus que llenan la atmósfera y ejecutan en la tierra sus órdenes, son sus hijos».

Estos wongs, que, muy sin razón, se les ha tomado como fetiches, constituyen un elemento importantísimo de la religión, no solamente en África, sino en muchas antiguas religiones. Aparecen dondequiera que se ha agrandado la distancia entre el hombre y Dios y donde el hombre siente la necesidad de algún intermediario, de algún mediador para colmar el abismo que él mismo ha ahondado. Por una idea de ese género, Celso defendía el culto de los genios. Dirigiéndose a los cristianos, que se negaban a adorar los antiguos genios, les decía: «No se perjudica a Dios, puesto que Dios nada pierde con ello. Los espíritus inferiores no son rivales de que pueda estar celoso por el respeto que les tengamos. Lo que en ellos adoramos son los atributos de Aquel mismo a quien deben su autoridad, diciendo: el Señor es uno, realizáis acto de desobediencia y de rebelión contra Él».

En Costa de Oro se cree que esos wongs habitan entre el cielo y la tierra, que tienen hijos, que mueren y que resucitan. Hay un wong para el mar y todo lo que contiene; los hay en el río, en los lagos, en las fuentes; los hay en los terrenos cercados, en los muros de tierra dentro de los cuales se celebra el sacrificio; los hay en algunos árboles, en algunos animales, como el cocodrilo, el mono y la serpiente; por el contrario, otros animales no se consagran más que al wong. Hay wongs en las imágenes esculpidas por el adorador de fetiches; los hay, en fin, en todos los objetos hechos de cabellos, de huesos y de hilo que se venden como talismanes. Aquí se percibe con claridad la diferencia entre el wong y el fetiche. El fetiche no es más que el signo exterior: el wong es el espíritu que lo habita, aunque, sin duda, también aquí ha podido borrarse lo espiritual para dar lugar a la *presencia real*.

En Akwapim las palabras Jan kkupong significan Dios y el tiempo. En Bonny y en el África oriental, entre los makuas, una sola palabra designa a Dios, el cielo y las nubes. En Dahomey el sol tiene el título de Dios Supremo, pero no se le tributa ninguna clase de culto. Los ibos creen en un dios que ha hecho el mundo, al que llaman Tchuku. Tiene dos ojos, el uno hacia la tierra y el otro hacia el cielo; dos orejas, una sobre la tierra y otra sobre el cielo. Es invisible y nunca duerme. Escucha lo que se le dice, pero no puede oír más que a los que se le acercan. ¿Qué cosa podría decirse más sencilla ni más verdadera, que la de que no puede atender más que a los que se le acercan? ¿Podríamos añadir algo más? Los buenos van a verlo después de su muerte, los malos irán a las llamas. Sé que entre nosotros hay personas que se expresan precisamente lo mismo.

Hay negros que tienen perfecta conciencia de lo que hay de degradante en el culto de los fetiches; las gentes de Akra dicen que sólo lo practican los monos.

Por las razones que muy por extenso he aducido, no puedo responder de la exactitud de todos estos testimonios. Los acepto por la autoridad de un sabio, Waitz, acostumbrado a compulsar las variantes de antiguos manuscritos. En su conjunto, nos dan del negro una idea muy diferente de la que ordinariamente nos formamos. Por lo menos muestran que, lejos de ser un fetichismo uniforme, la religión de los negros es todo lo variada que puede imaginarse. Sin duda hay fetichismo, y quizá más que en ninguna otra raza; pero, ¿qué viene a ser la vieja fómula de que la religión del negro no es más que fetichismo y que nunca ha traspasado ese estado, el más inferior del edificio religioso? Hemos encontrado en la religión del africano las huellas visibles de

un culto tributado a espíritus que residen en las diversas partes de la naturaleza, y una aspiración hacia un ser supremo que el cielo o el sol ocultan o revelan. Por regla general, si no como regla absoluta, el sol o el cielo constituyen el puente entre lo visible y lo invisible, entre la naturaleza y el Dios de la naturaleza. Pero, al lado del sol, también la luna ha recibido culto del negro como la reina de los meses y de las estaciones, la que regula el tiempo y la vida. Se ofrecían sacrificios bajo los árboles, más tarde a los árboles, especialmente a los viejos, que durante generaciones habían sido testigos de las alegrías y de las tristezas de la familia y de la tribu.

VII

OTROS ELEMENTOS DE LA RELIGIÓN DEL NEGRO. — VARIEDAD DE ASPECTOS DE ESTA RELIGIÓN

Al lado de todas estas manifestaciones religiosas, que pueden comprenderse bajo el término general de culto a la naturaleza o *fisiolatría,* se encuentran también huellas visibles de *zoolatría.* Uno de los problemas más difíciles es descubrir los motivos que han conducido al negro a adorar a ciertos animales. El error general de los que tratan de las religiones primitivas es creer que un mismo uso no puede tener más que una sola causa, cuando, en general, puede tener muchas. A veces es el alma de los muertos la que habita en el animal; en algunos países se abandonan los muertos a las bestias, especialmente a los lobos, y se concibe que el lobo llegue a ser sagrado. Los monos son hombres que se estropearon algo en la creación; algunas veces son hombres castigados por sus pecados, y hay tribus que creen que se hacen los mudos por pereza. Quizá de ahí provenga cierta repugnancia por matarlos como a los demás animales, y de ahí a atribuirles un carácter de santidad no había más que un paso. Como se sabe, el elefante inspira sentimientos del mismo género por el extraordinario desarrollo de sus facultades. A las personas no les gusta matarlos, y si a ello se ven obligadas, le piden perdón previamente. En Dahomey, donde el elefante es un fetiche natural, la muerte de un elefante implica largas ceremonias expiatorias.

En algunos países es una buena suerte el ser muerto por algunos animales, como en Dahomey, por ejemplo, por el leopardo.

Hay muchas razones para considerar a la serpiente con veneración, y hasta para adorarla. La serpiente venenosa es un objeto de espanto y, por consiguiente, tiene derecho al culto; en ge-

neral, se tiene cuidado de desarmarla de su dardo. Otras son útiles como animales domésticos; anuncian el tiempo, y puede suceder que por esta razón se las haya alimentado, estimado y más tarde adorado, tomando la palabra en el sentido inferior que tiene y debe tener en pueblos no civilizados. La idea de que el alma de los muertos habita un tiempo ciertos animales es de las más extendidas, y considerando las costumbres de algunas serpientes que se ocultan en la casa, se muestran repentinamente y fijan sobre las personas sus ojos asombrados, comprenderemos fácilmente el respeto y el supersticioso temor que inspiran. Sabemos que, lo mismo en los antiguos que en los actuales tiempos, algunas tribus han adoptado el nombre de serpientes (nâgas), ya para afirmar su derecho de autóctonos sobre el país en que viven, ya, como supone Diodoro, porque la serpiente fué su bandera, su signo, su contraseña para reconocerse unos a otros o, como diríamos empleando el término técnico, su *totem.* Como también hace notar Diodoro, un pueblo pudo adoptar como bandera la serpiente porque la serpiente fuera su dios, o la serpiente llegó a ser su dios porque había sido su bandera. En cualquier caso, siempre resulta naturalísimo que, con el tiempo, un pueblo que por una u otra razón hubiera adoptado el nombre de *Serpientes,* hiciera de la serpiente su antepasado y, por fin, su dios. En la India, la serpiente desempeña desde muy temprano un importante papel en las tradiciones épicas y populares. Muy pronto llegó a ser lo que en nuestros cuentos de niños los duendes y las brujas, y en esta cualidad aparece en compañía de los gandharvas, de los apsaras, de los kinnaras, etc., en los motivos decorativos de algunos de los monumentos más antiguos de la India.

Muy distintas de estas serpientes indas son la serpiente del Zend Avesta, la del Génesis, y los dragones griegos y germánicos. Añádase, por último, la serpiente que simboliza la Eternidad, *ya porque mude la piel,* ya porque se enrosque en círculo perfecto.

Cada una de estas criaturas fantásticas tiene su historia particular, y confundirlas en una sola es hacer como si se escribiese una sola biografía con la historia de todos los reyes que se han llamado Alejandro.

Africa tiene una multitud de fábulas en que, a la manera de las fábulas de Esopo, el animal es el héroe; por otra parte, estas fábulas no se encuentran en todas las tribus. Uno de los cuentos más repetidos es el de que en otros tiempos podían hablar los hombres con los animales. En Bornu se cuenta que un hombre reveló a su mujer el secreto del lenguaje de los animales y que desde ese momento cesaron las relaciones entre los hombres y los animales.

A lo que parece, el hombre es el único ser que nunca recibió culto en Africa; y si aquí o allá jefes poderosos reciben honores que nos hacen estremecer, no olvidemos que en los días más bri-

llantes de Roma se rindieron honores divinos a Augusto y a sus sucesores. Las personas deformes, los enanos, los albinos y otros, se consideran comúnmente como fenómenos extraños y extravagantes, pero no se puede decir que revistan un carácter sagrado.

En fin, se atestigua gran veneración a las almas de los muertos. Comúnmente se guardan las cenizas de los muertos y se les trata con un respeto religioso. Los ashantis tienen una palabra, *Kla*, que designa la vida del hombre; empleada en masculino designa la voz que empuja al hombre al mal; en el femenino, la voz que le desvía de él. En fin, el *Kla* es el genio tutelar del individuo, que puede atraerle cerca de sí por la magia, y del que, como desquite de la protección que le concede, espera sacrificios. Cuando el hombre muere, su *Kla* se convierte en *sisa* y el *sisa* puede renacer.

VIII

ORIGEN DEL FETICHISMO. — SUPONE IDEAS RELIGIOSAS ANTERIORES. — TEORÍA POSITIVISTA. — CONCLUSIÓN: EL FETICHISMO NO ES PRIMITIVO.

Ahora os pregunto si podemos contentarnos con el término *fetichismo* para designar una religión de tan variados aspectos. En lo poco que sabemos de las creencias y del culto del negro, ¿no encontramos todos los elementos de las restantes religiones? Y ¿existe la menor prueba, el menor indicio, de que nunca haya habido algún tiempo en que el negro no adorara más que única y exclusivamente fetiches? Más bien todos los indicios tienden a probar todo lo contrario, es decir, que el fetichismo no fué nunca más que un desarrollo parasitario, que tiene antecedentes que lo explican y que nunca fué el primer fruto del corazón humano.

La verdadera dificultad, el verdadero problema desde el punto de vista psicológico, es conciliar estas ideas tan racionales, y a veces tan elevadas, de las cuales descubrimos huellas en tantas tribus negras, con las groseras formas de su culto. Pero siempre debemos tener presente que una religión no es nunca otra cosa que un compromiso entre la sabiduría de los unos y la locura de los otros, entre el pasado y el porvenir; y que cuanto más elevado es el vuelo del espíritu humano en su búsqueda del ideal divino, más forzado se ve a descender a los símbolos que son indispensables para los niños y la mayoría de los hombres, incapaces de comprender esas altas y profundas abstracciones.

Sin duda habría mucho que decir para explicar, y hasta para excusar, al fetichismo bajo todas sus formas y disfraces. En muchas ocasiones ayuda a nuestra debilidad, nos recuerda nuestros deberes, conduce a nuestros pensamientos de los objetos materiales a las visiones ideales y nos alivia cuando no hay otra cosa para darnos el reposo. Más de uno lo encuentra tan inofensivo, que le cuesta mucho concebir la fogosa reprobación con que le persiguen los maestros más sabios de la humanidad, y quizá muchos de nosotros extrañemos que, al querer expresar en la forma más concisa los más elevados y esenciales deberes del hombre, el legislador haya dado el segundo lugar en sus diez mandamientos a la condenación de la imagen: «No harás ídolo ni imagen de ninguna cosa que esté arriba en el cielo o abajo en la tierra o en las aguas bajo la tierra; no te inclinarás ante ellas, no las adorarás».

Si deseáis comprender la sabiduría oculta en estas palabras, estudiad la historia de las antiguas religiones. Leed las descripciones de las fiestas religiosas de Africa, de Australia y de América; asistid a los pomposos servicios de algunas de nuestras iglesias y de nuestras catedrales. Sin duda, es difícil probar por razonamientos que haya nada malísimo en esos signos exteriores y en esos símbolos; como ya he dicho, muchos encuentran en ellos una ayuda y un consuelo. Pero a veces la historia es una maestra más poderosa que todos los razonamientos, y una de las lecciones más ciertas que nos enseña es que en todas partes se ha cumplido la maldición dirigida contra los que cambian lo invisible en visible, el espíritu en materia, lo infinito en finito, lo divino en humano. Nosotros podemos creernos al abrigo del fetichismo del pobre negro; pero muy pocos de nosotros serán los que no tengan también sus fetiches y sus ídolos en su iglesia o en su corazón.

Podemos resumir, como sigue, los resultados a que hemos llegado después de haber examinado las numerosas obras publicadas sobre el fetichismo, desde De Brosses hasta nuestros días.

1º La palabra *fetiche (feitiço)* se ha introducido en la lengua sin darle un sentido definitivo, y después multitud de escritores han extendido de tal manera su acepción, que puede comprender toda representación simbólica o imitativa de los objetos religiosos.

2º En todos los pueblos que tienen una historia, los fenómenos de fetichismo, en el amplio sentido de la palabra, siempre tienen antecedentes históricos y psicológicos. No tenemos, pues, derecho a suponer que haya sido de otro modo en el desarrollo religioso de los pueblos cuya historia nos es desconocida.

3º No hay religión que se haya mantenido pura en absoluto de todo fetichismo.

4º No hay religión hecha exclusivamente de fetichismo.

Pensaba haber establecido suficientemente mi posición respecto de la teoría del fetichismo universal primitivo y haber mostrado que los hechos del fetichismo, hasta ahora conocidos, no

dan la solución del problema del origen natural de la religión. Sin embargo, los que se *atienen* a la teoría del fetichismo, al menos bajo la forma que le da Comte, objetan que, después de todo, ésos no son más que hechos, y que existe toda una teoría mucho más temible, cuyo mal fundamento hay que mostrar antes de admitir que el primer movimiento que despertó la religión fué la percepción de lo infinito, penetrándonos a través de los grandes fenómenos de la naturaleza, y no el sentimiento de sorpresa o de temor inspirado por objetos finitos: una concha, una piedra, osamentas, en una palabra, fetiches.

Se nos dice que, sean cuales fueren los hechos, hechos que, después de todo, no nos son accesibles más que por mero accidente, y cualquiera que sea el testimonio que aporten sobre los períodos primitivos del pensamiento religioso, *debió* existir un tiempo, ya en el período histórico, ya en el período prehistórico, en que el hombre adoraba única y exclusivamente piedras y troncos de árboles.

Me cuidaré muy bien de negar que, en ciertos casos, el razonamiento puro no tenga tanta autoridad como una prueba histórica. Con todo, creía que algo era haber mostrado en esas mismas tribus, que se nos presentan como ejemplos vivos de fetichismo, ideas religiosas de una sencillez, y a veces de una elevación que en vano se buscan en Homero y en Hesíodo. Se quiere que la teoría sobreviva a los hechos que se habían reunido para apoyarla, a los hechos que la habían suscitado, y que después se han desvanecido, o, cuando menos, han tomado un aspecto completamente distinto. Sin embargo, como siempre es peligroso dejar una plaza fuerte a retaguardia, será útil responder a esta teoría con la posible brevedad.

Puede tenerse por concedido que los partidarios del fetichismo universal primitivo entienden por fetiche un objeto cualquiera que, por una u otra razón, y quizá por ninguna, se le ha investido de poderes sobrenaturales, y luego, poco a poco, elevado a la dignidad de espíritu o de dios. Naturalmente, no pueden considerar al fetiche como yo hago, esto es, como no siendo desde su origen más que un emblema, un símbolo, el signo exterior de una potencia conocida antes de él y distinta de él, del que más tarde se le mira como la residencia, y que, a la larga, se confunde con él; porque, en tal caso, el verdadero problema, para quien estudia el desarrollo del espíritu humano, consistiría en saber de dónde viene y cómo se ha desarrollado la idea de ese poder, conocido antes que el fetiche, y que hasta más tarde no se ha localizado en el fetiche. Ese sería el primer fenómeno de la vida religiosa; la creación del fetiche no sería más que un fenómeno secundario. No basta decir con Zeller que «la fantasía y la imaginación personifican en dioses cosas sin vida y sin razón», porque entonces se plantea la verdadera cuestión; ¿quién ha desper-

tado esa fantasía? ¿De dónde sale ese atributo de Dios, que aparece desde el primer instante sin nada que lo provoque ni lo justifique?

La única teoría del fetichismo, de la que tenemos que ocuparnos, es, pues, aquella que hace del culto de objetos, cualesquiera que ellos sean, el primer paso y el único posible en el desarrollo de las ideas religiosas. La religión no comienza, ni puede comenzar, más que por la contemplación de las piedras, de las conchas, de las osamentas, y sólo de ahí puede elevarse a la noción de algo distinto, llámesele potencias, espíritus o dioses.

Consideremos esta teoría de frente. Cuando los viajeros, los etnólogos y los filósofos refieren que las tribus salvajes consideran a piedras, huesos o árboles como sus dioses, ¿qué es lo que nos sorprende? ¿Es el sujeto o el atributo? ¿Es la palabra *piedra* o la palabra *dios?* En todas partes se encuentran piedras, huesos y árboles; pero lo que quiere saber la psicología histórica es de dónde viene el atributo que se le asocia, cómo se le une el atributo dios. Ahí está el problema. Si un niño me trae un gato y me dice: «Aquí está un vertebrado», lo primero que haré es preguntarme, ¿dónde ha oído hablar de vertebrados este niño? Cuando un adorador de fetiches me trae una piedra y me dice: «He aquí un dios», mi pregunta será la misma: «Amigo, ¿dónde habéis oído hablar de dios y qué entendéis por dios?» Es curioso observar cómo esta dificultad no ha chocado a los que se ocupan de los orígenes religiosos.

Apliquemos estas reflexiones a la teoría corriente del fetichismo. El problema efectivo será: ¿Pueden salir de la piedra espíritus y dioses? O, en términos más claros, ¿existe una transición entre la percepción de piedra y la concepción de espíritu o de dios?

Nada más fácil, se nos responde. Imaginaos un estado de espíritu en que el hombre que todavía no tiene ideas más allá de las que suministran los cinco sentidos, ve de repente una piedra resplandeciente o una concha brillante; la recoge por su extrañeza, la guarda como un objeto precioso y concluye por persuadirse de que no es una piedra como las demás, que no es una concha como las otras, que esa piedra o esa concha poseen virtudes extraordinarias de que siempre carecieron todas las demás piedras o conchas del mundo. Suponed que esa piedra haya sido recogida por la mañana, que el hombre haya tenido que sostener una seria lucha durante el día y que de ella haya salido victorioso; naturalmente refiere a su piedra el honor de la victoria. La ha conservado como portadora de la dicha; algunas veces le ha traído la dicha. De hecho, sólo aquellas que han traído la suerte son las que tienen probabilidad de pasar como fetiches. Se ha creído entonces que poseía un poder sobrenatural, que no era una simple

piedra, sino algo más, un espíritu poderoso, y que tenía derecho a todos los honores que pudiera tributarle su afortunado poseedor.

Se nos asegura que esta marcha del espíritu es perfectamente racional en su sinrazón. No lo niego; pero dudo que sea la sinrazón de un espíritu que todavía no posee cultura. ¿No reproduce, la marcha que se nos describe, los movimientos del pensamiento moderno más bien que los del pensamiento primitivo? Y pregunto: ¿podemos concebir que sea posible en otra parte que en un espíritu sumido en la investigación de lo infinito y ya en plena posesión de los conceptos mismos cuyo origen investigamos?

En otro tiempo, para explicar el estado de espíritu que ha creado los fetiches, se contentaban con remitir a la psicología del niño que juega con su muñeco o muñeca y pega al mueble contra el cual se ha golpeado. Hace ya mucho tiempo que se ha renunciado a esta explicación, porque, aun suponiendo que todo el fetichismo no consista más que en prestar vida a objetos materiales, la actividad o personalidad que se llama simbolismo, animismo, personificación, antropomorfismo, el simple hecho de que el niño proceda como el salvaje, no nos sirve de nada para la solución del problema psicológico. Suponiendo exacto el hecho, sería tan misterioso en el niño como en el salvaje. Y luego, si hay un fondo de verdad en la asimilación del niño al salvaje, no hay que perder de vista las diferencias que los separan. El salvaje es el niño en algunos aspectos, no en todos. No hay salvaje que al crecer no aprenda a distinguir los objetos animados de los inanimados, por ejemplo, entre una cuerda y una serpiente. Decir que continúa niño en este punto, es engañarnos a nosotros mismos con nuestras propias metáforas. Por otra parte, es muy raro que el niño de nuestros días nos dé una idea exacta del pensamiento del salvaje primitivo. Desde el primer despertar de su vida intelectual está envuelto en una atmósfera saturada de todos los pensamientos de una civilización avanzada. Un niño a quien no le sedujera un muñeco bien vestido y que fuera bastante dueño de sí para no dar de puntapiés a la silla con que tropezó, sería un pequeño filósofo. Los medios son tan diferentes, que una comparación entre el niño y el salvaje debe dirigirse con mucha circunspección si pretende tener un valor científico efectivo.

Reconozco, con los teóricos del fetichismo primitivo, que si se quiere explicar la religión como una propiedad universal de la naturaleza humana, hay que explicarla por condiciones universalmente presentes. No los censuro tampoco porque rehusen la discusión con los que establecen como principio una revelación primitiva o la existencia de una facultad religiosa que distinga al hombre del animal. Partamos, pues, de un terreno común y de un terreno seguro. Tomemos al hombre tal como es, con sus cinco sentidos, no teniendo aún conocimiento más que de aquello que le suministran sus cinco sentidos. Recoge una piedra, un

hueso, una concha. ¿Cómo —pregunto a mis adversarios—, al recoger esa piedra o esa concha ese hombre recoge al mismo tiempo la idea de un poder sobrenatural, de un espíritu, de un dios y de un culto que tributar a un ser invisible?

La cosa se verifica, nos dicen, en cuatro pasos —los cuatro de la teoría positiva— y el origen del fetichismo llega a ser lo que hay más claro en el mundo. En primer lugar, sentimiento de sorpresa; en segundo lugar, concepción antropomórfica del objeto que ha causado la sorpresa; en tercer lugar, admisión de una relación de causa a efecto entre ese objeto y la lluvia, la salud, la victoria, etc.; en fin, conversión del objeto en potencia que merece respeto y culto. Pero ¿es eso explicar dificultades? ¿No es más bien ocultarlas bajo una lluvia de oro de metáforas?

Primer paso: nuestro salvaje queda sorprendido a la vista de una piedra o de una concha. ¡Pase!, a pesar de que, a lo que parece, esos debieran ser los últimos objetos que excitaran su sorpresa; pero ¿qué es lo que debe entenderse por esa «concepción antropomórfica del objeto»? Esto debe significar que, en lugar de ver en esa piedra una piedra como otra cualquiera, suponemos que es una piedra excepcional, que está dotada de los sentimientos de un hombre. Por fácil que sea el que la cosa pase cuando se la disfraza en términos técnicos y en palabras de una vara de largas, como *personificación, antropomorfismo, figurismo, antropopatismo,* etc., no hay nada que deba hacer más claramente violencia al sentido común y al testimonio de los cinco sentidos, que decir que una piedra es una piedra y que no es una piedra y que es un hombre, pero que, sin embargo, no es un hombre. Sé perfectamente que semejantes contradicciones no son raras en el espíritu humano, pero no vienen más que después de muchos pasos intermedios, nunca brotan del primer golpe; no están allí desde la fundación, a menos que admitamos influencias perturbadoras, mil veces más maravillosas que la revelación primitiva. El objeto de la ciencia de las religiones es volver a encontrar los pasos lentos y tímidos por los cuales el espíritu humano se adelanta desde lo inteligible a lo que a primera vista aparece fuera de la comprensión humana. Si consideramos como concedida la misma cosa que hay que explicar; si admitimos una vez que era perfectamente natural para un salvaje primitivo considerar una piedra como algo humano; si nos contentamos con las palabras *antropomorfismo, animismo*, etcétera, sin duda será fácil todo lo demás. La piedra humana tiene derecho al título de ser sobrehumano, y de ahí a divino no hay mucha diferencia; y nada hay de sorprendente en que los sentimientos inspirados por semejante objeto fueran de un orden más elevado que los que inspira una piedra o un hombre, ni que fueran también de un orden sobrenatural o casi religioso.

Mi tesis es sencillamente la siguiente: me parece que los que

creen en un fetichismo primitivo consideran concedido lo mismo que hay que probar. Consideran concedido que todo ser humano posee milagrosamente la misma idea que constituye el atributo del fetiche, llámese fuerza o dios; que cualquier objeto, piedra, concha, cola de león, mechón de cabellos, posee en sí mismo una virtud teogónica, productora de dioses; y, en cambio, desconocen en absoluto el hecho de que todos los pueblos, inmediatamente que se elevan a la sospecha de algo suprasensible, de infinito o de divino, han percibido en seguida su presencia en objetos puramente fortuitos o insignificantes; que existe actualmente, o ha existido en alguna época, una religión compuesta exclusivamente de fetichismo y, por otra parte, que hay religiones absolutamente limpias de todo fetichismo. Pero mi última objeción, y la más seria, es que, con frecuencia, se han apoyado en testimonios que no se atrevería a aceptar ningún sabio ni ningún historiador. Creo, pues, que tenemos derecho a abandonar la teoría según la cual el fetichismo haya sido y debido ser el comienzo de toda religión, y que debemos dirigir hacia otra parte nuestras investigaciones, si queremos descubrir cuáles fueron las primeras impresiones sensibles que llenaron el espíritu humano con la sospecha de lo suprasensible, de lo infinito y de lo divino.

LECCION TERCERA

LA LITERATURA ANTIGUA DE LA INDIA Y LOS MATERIALES QUE SUMINISTRA PARA EL ESTUDIO DEL ORIGEN DE LA RELIGION

I

LAS RELIGIONES LITERARIAS

En lugar de estudiar el origen de la religión en las capas ternarias y cuaternarias de Africa, América y Australia, es más prudente interrogar, por de pronto, a los países que presentan, no solamente las últimas formaciones y la capa superficial del terreno religioso, sino por lo menos algunas de las capas inferiores colocadas por debajo de la capa moderna.

Este estudio, lo mismo que el de las religiones salvajes, tiene sus dificultades; pero aquí el suelo es más profundo y promete una cosecha más abundante.

Es indudable que los documentos históricos de una religión nunca nos llevan muy atrás; con frecuencia nos abandonan precisamente en el paraje en que serían más interesantes: en las cercanías de la fuente del río. Esto es inevitable; al nacer una religión no hace todavía ruido en el mundo, ni atrae las miradas de nadie mientras se halle encerrada en el seno de un hombre y de sus doce discípulos. Esto es aún más cierto de las religiones nacionales que de las religiones personales, es decir, de las religiones elaboradas por el esfuerzo colectivo, lento e inconsciente de un pueblo, que de las que están fundadas en un instante preciso de la Historia por un hombre cuyo nombre se sabe. Pasan generaciones antes de que la religión nacional tenga una forma tangible, un cuerpo compacto de dogmas y de ritos; apenas si tiene un nombre. No empezamos a conocer una religión más que en el mo-

mento en que ha adquirido consistencia e importancia, en el que algunos individuos, o una clase, han reconocido que tienen interés en reunir y conservar para la posteridad todo lo que se sabe de los orígenes de esta religión y de su primera historia. Si, pues, todos los relatos que tenemos sobre los orígenes de las diferentes religiones son casi siempre fabulosos y nunca históricos, en el estricto sentido de la palabra, no es por mera casualidad, sino efecto de una ley de la naturaleza humana.

Pero si en ninguna parte podemos sorprender el primer movimiento de vida de una religión naciente, cuando menos hay país en el que podemos seguir su crecimiento y desarrollo. Entre los salvajes de Africa, América y Australia, la cosa es imposible. Es ya difícil saber lo que es actualmente su religión; sus orígenes y hasta su pasado escapan a la ciencia.

Es frecuente que los llamados *libros religiosos* nos presenten la misma dificultad o dificultades del mismo orden. Hay huellas de formación y de deformación en la religión de los judíos; pero es preciso un estudio paciente para descubrirlas, y no parece sino que la tarea de la mayoría de los comentadores del Antiguo Testamento ha sido más bien ocultar estas huellas que ponerlas de manifiesto. Quieren presentarnos la religión de los judíos como hecha desde el principio de todas piezas; es, desde su origen, perfecta en todas sus partes, puesto que es revelada por Dios, y si puede corromperse no puede perfeccionarse. Pero actualmente la mayoría de los sabios reconoce que el monoteísmo judío fué precedido por un politeísmo, y no hay quizá un solo código religioso que presente dos órdenes de sentimientos más opuestos que el del legislador del Levítico, que reglamenta el holocausto, y el del Salmista, que exclama: «No es el sacrificio lo que tú amas, yo te lo ofrecería; no es con el holocausto con lo que tú te regocijas. El sacrificio al Señor es un alma quebrantada; un corazón quebrantado y contrito, oh Dios, tú no lo rechazas». (*Salmos*, 51, 16-17).

Por difícil que pueda parecer a algunos teólogos conciliar tales hechos con la revelación, los hechos hablan por sí mismos para declarar que también allí hubo desarrollo y cambio tan claros como era posible.

Lo dicho de la religión de Moisés se aplica también a la de Zoroastro, que se nos presenta como un sistema completo desde el origen revelado por Ahura-Mazda y proclamado por Zaratustra. Sólo una crítica minuciosa ha podido descubrir en los Gâthas elementos más antiguos; pero, esto aparte, el Avesta tampoco presenta más que muy escasas huellas reconocidas de un verdadero desarrollo religioso.

Por lo que hace a las religiones y a la mitología de Grecia e Italia, sería sumamente difícil distinguir su infancia, su juventud y su virilidad. Sabemos que ciertas ideas que encontramos en documentos de edad reciente, no se encuentran en Homero; pero de aquí no se sigue que todas esas ideas sean de formación reciente y no tengan más que un carácter secundario. Tal mito puede no haber pertenecido más que a una tribu, tal dios no haber sido dominante más que en una localidad; y si acontece que ese mito y ese dios no se traen a nuestro conocimiento más que por un poeta de la época decadente, de esto en manera alguna se sigue que sean de origen tardío. Además, el estudio de estas dos religiones tiene la gran desventaja de que no cuentan con nada que se asemeje a un libro sagrado.

II

IMPORTANCIA DEL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES EN LA INDIA

Ningún país presenta las ventajas de la India para el estudio de la génesis y desarrollo de las religiones. Intencionadamente digo *para el estudio del desarrollo*, y no *para el estudio de la historia* porque la historia, en el sentido ordinario de la palabra, es cosa casi absolutamente desconocida en la literatura india. Pero lo que allí, mejor que en cualquier otra parte, podemos estudiar, es la manera en que toman nacimiento los pensamientos y las expresiones religiosas, de fortificarse y difundirse, cambiando de forma de un labio a otro, conservando, sin embargo, siempre alguna lejana relación con la fuente primera de donde habían brotado.

Así, pues, no creo exagerado decir que los libros sagrados de la India ofrecen al estudio de la religión en general, y en particular al estudio de su origen y desarrollo, los mismos recursos, tan incomparables como inesperados, que la lengua de la India, el sánscrito, ha suministrado al estudio del origen y del desarrollo del lenguaje. Por tal razón he recurrido a la historia religiosa de la antigua India para aclarar mis ideas personales sobre la formación de la religión. Estas ideas me fueron sugeridas por el estudio de los libros sagrados de la India, estudio que ha ocupado mi vida. Reposan, pues, sobre hechos; pero, naturalmente, soy responsable de la interpretación que les doy.

Lejos de mí el pensamiento de que el origen y desarrollo de la religión hayan debido ser en todas partes lo que han sido en la India. Aprovechémonos, en este punto, de la lección que nos da la gramática comparada. Ya nadie niega que nada vale tanto como el estudio crítico del sánscrito para ilustrar algunos de los más oscuros problemas que tiene que resolver la ciencia del lenguaje. Yendo más lejos, sostengo que si se quiere tener la plena inteligencia de las vías y medios adoptados por otros siste-

mas de lenguas, nada es más útil que hallarse en estado de compararlos con los procedimientos del sánscrito. Pero llegar, como Bopp, a buscar el sánscrito en el malayo, en el polinesio, en los dialectos del Cáucaso, o imaginarse que los expedientes gramaticales adoptados por las lenguas arias sean los únicos que puedan responder a los fines de la palabra humana, es, a mi parecer, un error científico que no puede ser más funesto; y la ciencia de la religión debe, por de pronto, ponerse en guardia contra un peligro del mismo orden. Cuando hemos aprendido cómo han conquistado sus ideas religiosas los antiguos habitantes de la India, cómo las han elaborado, luego cambiado y después corrompido, nos asiste derecho para decir que otros pueblos han podido partir del mismo punto, que han podido pasar por las mismas vicisitudes; pero no ir más lejos; ni repetiremos el error de los que, habiendo encontrado o creído encontrar el fetichismo entre las razas sin cultura de Africa, Australia y América, han concluído de ello que todas las razas incultas han debido empezar por el fetichismo su carrera religiosa.

¿Cuáles son, pues, los documentos en que podemos estudiar el origen y el desarrollo de la religión entre los primeros colonos arios de la India?

El descubrimiento de la antigua literatura de la India debe causar a muchas personas el efecto de una novela más bien que el de un capítulo de historia, y no me sorprende que haya, o por lo menos haya habido durante mucho tiempo, cierta incredulidad sobre la autenticidad de esta literatura. El número de obras sánscritas independientes de las que todavía existen manuscritos, se evalúa en próximamente diez mil. ¡Qué hubieran dicho Platón y Aristóteles si se les dijera que había entonces en la India, en aquella India descubierta, si no conquistada, por Alejandro, una literatura antigua, mucho más rica que todo lo que entonces poseía Grecia!

En esa época, la vieja literatura brahmánica, la verdadera, había dicho su última palabra. La antigua lengua había cambiado; la antigua religión, después de muchas fases, dejaba su puesto a una fe nueva, porque, sean los que fueren nuestro escepticismo y nuestros escrúpulos en reconocer a la vieja literatura de la India la prodigiosa antigüedad que para ella reivindican las pretensiones brahmánicas, es un hecho cierto, del que razonablemente no puede dudarse, el de la identidad del famoso Sandrocoto de los griegos con el Chandragupta de los indos; este Sandrocoto, niño en el momento de la invasión de Alejandro, que reinó en Palibothra bajo los sucesores de Alejandro, que estuvo en guerra con Seleuco Nicator y recibió varias veces la visita de Megástenes, es idéntico al Chandragupta, rey de Pataliputra, fundador de una nueva dinastía y abuelo de Asoca. Pero este Asoca es el famoso rey que se constituyó en *protector* del budhismo, bajo el cual se celebró el gran concilio búdhico del 245 o 242 antes de Cristo, y del que todavía se conservan inscripciones grabadas sobre roca en diversas partes de la India, las más antiguas que poseemos de ese país. Esas inscripciones no están escritas en sánscrito, sino en una lengua que está con el sánscrito en la misma relación que el italiano con el latín. Luego ya en el siglo tercero antes de Cristo el sánscrito había dejado de ser la lengua hablada del pueblo.

Pero, por su parte, el budhismo, la religión de Asoca, está respecto al brahmanismo de los Vedas en la misma relación que el italiano con el latín o el protestantismo con el catolicismo romano. De hecho el budhismo no se comprende más que como un desarrollo del brahmanismo, como una reacción contra él. He aquí, pues, dos hechos de toda certidumbre que se alzan contra los que consideran toda la literatura de la India como un fraude de fabricación moderna, y contra nosotros mismos cuando nos resistimos a creer en el testimonio de nuestros propios ojos. En el siglo tercero antes de nuestra era, el viejo idioma sánscrito se había descompuesto en una *volgare lingua*, el prâcrito, y la vieja religión del Veda había dado el budhismo y se había dejado destronar por una religión salida de su seno, que llegó a ser religión del Estado en tiempo de Asoca, el nieto de Sandrocoto.

III

EL BRAHMANISMO Y EL BUDHISMO

Uno de los puntos principales en los cuales el budhismo se separa del brahmanismo consiste en negar a los Vedas el carácter de libro sagrado y revelado. He ahí un punto de gran importancia histórica en el desarrollo de la teología primitiva de la India, que merece que nos detengamos en él. Si los budhistas, que en muchas cosas no son más que brahmanistas disfrazados, niegan a los Vedas la autoridad de una revelación divina, podemos establecer como hecho que la teoría de la inspiración divina de los Vedas se formó y reinó antes del período búdhico.

Es difícil determinar la época en que los brahmanes reclamaron para el Veda el título de libro revelado, y, por consiguiente, infalible. Esta pretensión, como otras muchas del mismo orden, parece haberse formado poco a poco, hasta que llegó el momento en que se formuló en la teoría de la inspiración a consecuencia de un trabajo tan artificial como el que podemos observar en otras religiones.

Los poetas védicos hablan de sus composiciones en un esti-

lo muy diferente. Algunas veces declaran que han hecho los himnos y comparan su trabajo con el del carpintero, del tejedor o del fabricante de manteca, y el poeta lleva adelante su himno como el remero empuja su esquife por el río.

En otras partes emplean un lenguaje más elevado. Los himnos están formados por el corazón (I, 171, 2; II, 35, 2) y expresados por los labios (VI, 32, 1). El poeta ha encontrado el himno (X, 67, 1), ha sentido la inspiración poderosa habiendo bebido el Soma (VI, 47, 3), su himno es un aguacero que se arroja impetuosamente desde la nube (VII, 94, 1): es una nube empujada por el viento (I, 116, 1).

Más tarde los pensamientos que se elevan del corazón y se expresan en himnos son dones de Dios (I, 37, 4), son divinos (III, 18, 3). Los dioses han animado y aguzado el espíritu del poeta (VI, 47, 10); son los amigos y protectores del poeta (VII, 88, 4; VIII, 52, 4); en fin, los mismos dioses son videntes o poetas (I, 31, 1). Naturalmente, si se han realizado los anhelos manifestados en el himno, se le atribuye un poder sobrenatural, formándose la idea de un comercio entre los dioses y el hombre (I, 179, 2; VII, 76, 4), y así se desarrollan, natural e inevitablemente, en el espíritu de los antiguos brahmanes las ideas de inspiración y de revelación.

Pero también al mismo tiempo crecía, al lado y desde el principio, un pensamiento de duda. Si la oración no era acogida favorablemente; si la victoria, como en la lucha de Vasishtha y de Visvamitra, pasaba al enemigo que había invocado a otros dioses, entonces se ponía de manifiesto un sentimiento de duda, que en ciertos pasajes llega hasta la negación de Indra, el más popular de todos los dioses.

Pero si las pretensiones del Veda a un origen divino se hubieran limitado a esas expresiones poéticas, no habrían suscitado oposición violenta. Una protesta como la del budhismo sólo ha podido suscitarse cuando los brahmanes reivindicaron el carácter de libro divino e infalible para todo el Veda y hasta para los mismos Brahmanas, en los que estas pretensiones estaban formuladas. Este movimiento se realizó principalmente durante el período de los Sutras. Aunque ya se establezca en principio en los Brahmanas la autoridad divina de los Vedas, aún no se sirven de ella, que yo sepa, como de un arma para aplastar toda oposición, y entre los dos hay mucha distancia. Si ya los Brahmanas oponen la *sruti* (este fué más tarde el nombre técnico de la revelación) a la *smriti* o tradición (Ait. Brâh., VII, 9), no se le invoca todavía para reducir la duda y la oposición al silencio. También los antiguos Upanixadas, que consideran inútiles los himnos y los sacrificios védicos, y los reemplazan por la ciencia más elevada, que enseñan los sabios del bosque, los Upanixadas, digo, no los atacan aún como una obra de impostura.

En el período de los Sutras la oposición estalla decididamente. Kautsa, citado por Yaska en el Nirukta (I, 15), declara que los himnos del Veda no significan nada. Aunque fuera cierto que Kautsa no es un nombre real sino un apodo, no por eso deja de ser cierto que ya antes de Yaska y Panini el Veda había dejado de ser objeto de un respeto indiscutible. Y no es probable que Budha haya sido el primero y el único en negar la autoridad sagrada del Veda y todas las pretensiones que los brahmanes habían fundado en esta autoridad. En la India, como en cualquier otra parte, es difícil seguir la historia de la herejía. Aun no se han encontrado los escritos de Brihaspati, uno de los herejes más antiguos, constantemente citado en las obras de controversia de las épocas posteriores. Sin arriesgar ninguna hipótesis sobre la edad de Brihaspati, os citaré algunas de las opiniones que se le atribuyen, para mostraros que también el inofensivo indo sabe herir con golpes que aciertan y, sobre todo, para mostraros que la gran arma del brahmanismo, el carácter revelado de los Vedas, no era una pura teoría, sino una verdadera realidad histórica.

En el *Sarva-darsana-samgraha,* el primer sistema que se expone es el de Carvaka, que sigue los principios de Brihaspati. La escuela a que pertenecen se llama *Escuela Lokayata,* literalmente «la que domina el mundo». Sostienen que no existen más que los cuatro elementos, especie de protoplasma que, transformado por la evolución en cuerpo orgánico, produce la inteligencia, de la misma manera que la mezcla de ciertos ingredientes produce la embriaguez. La persona es el cuerpo modificado por la inteligencia, porque no se ve persona que exista sin cuerpo. El único medio de conocimiento es la sensación, el único objeto del hombre es el placer.

Pero entonces se objeta: ¿por qué hombres de probada sabiduría ofrecen el Agnihotra y los demás sacrificios védicos? He aquí lo que responde Carvaka:

«Vuestra objeción nada prueba contra nosotros; porque el Agnihotra y las demás ceremonias no tienen otro objeto que hacer que vivan algunas personas y el Veda está inficionado de estos tres vicios: falsedad, contradicción y tautología. Después, los impostores que se titulan doctores en ciencia védica se arruinan unos a otros porque la autoridad del Jnanakanda (los Upanixadas) es derribada por los partidarios del Karmakanda (himnos y Brahmanas) y los que sostienen la del Jnanakanda niegan la del Karmakanda. Por último, los mismos tres Vedas no son más que una incoherente rapsodia hecha por bribones, y sobre este punto corre un dicho popular:

«El Agnihotra, los tres Vedas, el triple sostén del asceta y la ceniza con que se embadurna.

Todo esto —dice Brihaspati— *no es más que un oficio para*

vivir personas que no tienen corazón de hombre ni sentido común».

También dice Brihaspati:

«Si la bestia muerta en el Jyotishtoma va derecho al cielo, ¿por qué el sacrificante no ofrece a su padre?

Si el Sraddha (ofrenda a los manes) regocija el corazón de los muertos, ¿para qué cargar de provisiones al viajero que va de camino?

Si el Sraddha que aquí ofrecemos regocija a los seres en lo alto del cielo, ¿por qué no alimentar con trigo de la tierra a los pájaros que se posan en el techo?

En tanto que tenga vida, aprovéchese de ella, que se harte aunque contraiga deudas; porque una vez convertido en cenizas ¿cómo volverá jamás?

Y si el hombre, al abandonar su cuerpo, puede ir a otro mundo, ¿por qué no vuelve nunca atormentado del amor de los suyos?

Todas estas ceremonias por los muertos, no son, pues, otra cosa que expedientes para vivir, imaginados aquí abajo por los brahmanes; que no sirven para nada ni aquí ni en otra parte.

Los tres autores de los Vedas fueron bufones, unos bribones, unos demonios.

Todas esas famosas fórmulas de los pandits, jarphari, turphari, etc.

Esos ritos repulsivos del matrimonio de la reina, ordenados en el Asvamedha.

Todo eso son invenciones de bufones, y lo mismo todos esos presentes ofrecidos a los sacerdotes.

Todo, como el uso de comer carne, viene de los demonios vagabundos de la noche».

Quizá alguna de estas objeciones sean de fecha reciente; pero la mayoría son evidentemente búdhicas. La primera de ellas, la de que si la víctima va al cielo, ¿por qué el hombre no sacrifica a su padre? es, como ha mostrado Burnouf, el mismo argumento de los controversistas budhistas. Si al budhismo no se le ha reconocido como religión del Estado sino hasta el siglo tercero antes de nuestra era, no se puede dudar que ya había germinado y crecido en los espíritus durante muchas generaciones; y por más que existan algunas certidumbres sobre la fecha exacta de la muerte de Budha, la era tradicional comienza en el año 543 y podemos colocar el origen del budhismo en la proximidad del año 500 antes de Cristo.

La literatura anterior a esa fecha es la que constituye la parte verdaderamente importante desde el punto de vista histórico de la literatura de la India. En manera alguna me propongo negar los encantos reales de Sakuntala, por más que se haya prodigado la admiración hasta el exceso a la obra de Kalidasa. También admiro su elegía la *Nube mensajera*, obra de arte que toda-

vía merece más alabanza, porque es más perfecta. El *Nala*, con algunas supresiones, sería un idilio encantador; algunas de las fábulas del Panchatantra o del Hitopadesa son modelos acabados del apólogo; pero, en resumidas cuentas, toda esta literatura es moderna, secundaria, yo diría que alejandrina. Son curiosidades literarias y nada más; se concibe que hayan encantado las horas de descanso de un William Jones o de un Colebrooke, pero no podían constituir el estudio de una vida.

IV

LITERATURA VÉDICA. — SUS PERÍODOS: SUTRAS, BRAHMAÑAS, MANTRA Y CHANDAS

Muy otra cosa son los Vedas. Desde luego en ellos nos sentimos en el terreno histórico. La lengua difiere del sánscrito ordinario, viéndose en dicha obra multitud de formas que más tarde se extinguieron, precisamente las mismas que vuelven a encontrarse en griego o en otras lenguas arias. Ejemplo: el sánscrito ordinario no tiene subjuntivo; la gramática comparada esperaba, exigía este modo en el sánscrito. Inmediatamente que se descubrieron y se descifraron los Vedas, se dieron innumerables ejemplos de él.

El sánscrito ordinario no marca los acentos. La literatura védica los marca y su sistema de acentuación muestra los mismos principios que el sistema griego.

Un ejemplo para mostrar el íntimo parentesco del sánscrito védico y del griego: sabemos que el griego Ζεύς es idéntico al sánscrito *Dyaus*, el cielo. Dyaus no aparece en el sánscrito ordinario más que como palabra femenina; los Vedas nos lo muestran, no solamente como palabra masculina, sino que entra en la combinación que en griego y en latín se ha convertido en nombre de la divinidad suprema. Enfrente del griego Ζεὺς πατήρ y del latín *Ju-piter*, encontramos en los Vedas *Dyaus pitar*. Hay algo mejor: Ζεύς en griego tiene acento agudo en el nominativo, el circunflejo en el vocativo: en los Vedas, *Dyaus* tiene el agudo en nominativo, el circunflejo en el vocativo; y en tanto que la gramática griega es incapaz de explicarnos este cambio, la gramática sánscrita revela las leyes generales de acentuación en las cuales reposa (1).

(1) La regla general es que en el vocativo el acento fuerte recaiga en la primera sílaba de la palabra. Son pocas las huellas que de esta ley se encuentran en griego y en latín; pero en sánscrito no sufre excepción.

¿Confesaré que ese vocativo *Dyaus*, con el circunflejo en lugar del agudo, me causa la impresión de una joya, de la piedra más preciosa y del trabajo más exquisito? Recientemente habéis admirado los curiosos restos del arte prehelénico puestos de manifiesto en Hissarlik y en Micenas por las infatigables investigaciones de Schliemann. Soy el último en depreciar su valor, porque abren un mundo nuevo en el suelo clásico de Grecia; pero ¿qué es una piedra pulimentada o agujereada? ¿Qué es una copa, un escudo, un casco, ni siquiera una diadema de oro, comparados con ese vocativo de *Dyaus?* Allí tenemos un metal mudo, sin arte, grosero, poco pensamiento; aquí una obra acabada, de una armonía perfecta y cincelada en un metal más precioso que el oro, el pensamiento humano. Si se han necesitado millares y centenas de millares de hombres para edificar una pirámide, para tallar un obelisco, se han necesitado millones para formar esta sola palabra: *Dyaus*, Ζεύς, *Júpiter*, que en un principio significaba el Iluminador, y que poco a poco se ha esculpido como nombre de la Divinidad. Y fijaos en que el suelo védico está cubierto de esas pirámides, sembrado de esas perlas. Todo lo que hace falta son trabajadores para excavar, reunir, clasificar, descifrar y también para descombrar una de las cámaras más bajas de ese laberinto, el más antiguo de todos, el espíritu humano.

Esos no son hechos aislados, meras curiosidades con las cuales se cumple con un ¡está bien!; ese acento del vocativo de Ζεύς y de *Dyaus* es el nervio de un organismo viviente, tembloroso y palpitante, que manifiesta su vida bajo el microscopio de la gramática comparada. Vive, y con una vida que tiene su historia. Así como la historia moderna sería incompleta sin la historia de la Edad Media, ésta sin la de Roma, y la de Roma sin la de Grecia, la historia general del mundo sería en adelante incompleta si no se iniciara con el primer capítulo de la vida de la humanidad aria, ese capítulo que leemos en la literatura védica.

Es una desgracia para la ciencia de las antigüedades sánscritas que no hayamos comenzado a conocer la literatura de la India más que por las gentilezas de Kalidasa o de Bhavabhuti, o por los horrores del culto de Vishnu y de Siva. Lo único original, la única parte importante de la literatura sánscrita que merezca constituir objeto de un estudio serio, más serio que lo que es actualmente, es la que ha precedido al nacimiento del budhismo, cuando el sánscrito era todavía la lengua hablada en la India y el culto de Siva desconocido.

Podemos distinguir tres o cuatro capas sucesivas en la literatura de este período prebúdhico.

I. Desde luego nos encontramos con el *período de los Sutras*, que se prolonga durante mucho tiempo en el período búdhico y se distingue netamente por su estilo. Esta literatura está escrita en la forma más concisa y más enigmática, y es casi inteligible sin comentarios. No os la puedo describir, porque no conozco nada semejante en las demás literaturas. Solamente os citaré un aforismo muy conocido, que procede de los mismos brahmanes: «Un autor de Sutras es más feliz con el empleo acertado de una semivocal breve, que con el nacimiento de un hijo». Pero hay que fijarse en que, sin un hijo que ejecute los ritos funerarios, el brahmán no puede entrar en el cielo. El objeto de tales Sutras es reunir en cuerpo la ciencia en aquel entonces flotante en las viejas comunidades, las viejas Parishads brahmánicas. Contienen las reglas de los sacrificios, de los tratados de fonética, de etimología, de exégesis, de gramática, de prosodia, colecciones de costumbres y de leyes, tratados de geometría, de astronomía y de filosofía. Sobre cada uno de estos asuntos contienen observaciones y pensamientos originales que ya no deben ignorar los especialistas en tales materias.

El ritual es un asunto que no parece tener todavía interés científico; sin embargo, el origen y desarrollo del sacrificio es una página importante en la historia del espíritu humano, que en ninguna parte se puede estudiar mejor que en la India.

La fonética ha nacido en la India en una época en que la escritura era aún desconocida, y en la que era de la más alta importancia para los brahmanes conservar la pronunciación exacta de sus himnos favoritos. No creo ser contradicho por Helmholz, Ellis ni los demás representantes de la ciencia fonética, cuando anticipo que hoy mismo los fonetistas de la India del siglo V antes de nuestra era, no han sido aún sobrepujados en su análisis de los elementos de la palabra.

En gramática, desafío a cualquier sabio a que dé de cualquier lengua una colección y una clasificación de los hechos del lenguaje más amplia y comprensiva que la que encontramos en los Sutras de Panini.

Las observaciones, y aun la misma terminología de los antiguos indos, en prosodia nos suministran una confirmación de las teorías más recientes de los métricos modernos, a saber: que primitivamente los metros estaban ligados con los movimientos de la danza y de la música. El mismo nombre de metros confirma esta idea. *Chandas*, metro, es de la misma raíz que *scandere*, en el sentido de marchar; *vritta*, metro, de *vrit*, *verto*, volver, designaba en un principio los tres o cuatro últimos pasos de un movimiento de danza, la *vuelta*, el *versus*, que determinaba el carácter de la danza o del metro. *Trishtubh*, nombre de un metro común en el Veda, significaba «tres pasos», porque su vuelta, su vritta, su versus, consistía en tres pasos, tres pies, U - -.

No me siento con la suficiente competencia para hablar con la misma seguridad de las observaciones de astronomía o de geometría consignadas en algunos de los antiguos Sutras. Sábese que más tarde los indos se contemplaban en la escuela de Grecia.

Pero aún no he visto razón suficiente para modificar mi opinión de que en otro tiempo hubo en la India una astronomía indígena, fundada en el sistema de las veintisiete Nakshatras o mansiones lunares, y una geometría indígena, fundada en la construcción del altar y de su cerca. Por ejemplo, el problema tratado en los Sulva Sutras: «Construir un altar cuadrado que tenga exactamente la magnitud de un altar circular», sugirió probablemente la primera tentativa para encontrar la cuadratura del círculo (1). Sea lo que fuere, la terminología de estos primeros Sutras me parece indígena, y creo que merece seria atención por parte de los que quieren volver a encontrar los orígenes de la ciencia matemática.

En ninguna parte mejor que en los Grihya o los Dharma-Sutras se estudiarán las reglas de las ceremonias domésticas relativas al matrimonio, al nacimiento, al bautismo, a los funerales, los principios de la educación, los usos de la sociedad civil, las leyes de la herencia, de la propiedad, del impuesto y del gobierno. Estos Sutras constituyen la fuente principal de los Códigos métricos, que más tarde se redactaron, las Leyes de Manú, de Yajnavalkya, de Parasara y otras que, aunque contengan materiales antiguos, en su actual forma pertenecen indudablemente a una época mucho más reciente.

En esos mismos Sutras encontramos también capítulos consagrados a la filosofía, cuyo primer germen se halla en los Upanixadas y que más tarde recibieron una forma sistemática más perfecta en las seis colecciones de los Sutras filosóficos. Estos Sutras pueden ser de fecha mucho más reciente; pero sea el que fuere el período a que pertenezcan, no contienen solamente, como decía Cousin, todo el desarrollo filosófico en resumen, sino que también encontramos en ellos muchos problemas tratados de una manera apropiada para despertar la sorpresa y admiración, aun en estos tiempos de indiferencia filosófica.

II. Este período de los Sutras supone otro anterior, el de los Brahmanas, obras escritas en prosa, pero en otro estilo, en una lengua algo distinta y con diferente objeto. Estos Brahmanas contienen profundas discusiones sobre los sacrificios que se transmitían de mano en mano en determinadas familias de sacerdotes, y que se apoyan en varias autoridades. Su principal objeto es describir el sacrificio y dilucidar las cuestiones que a él se refieren; pero incidentalmente tocan otros muchos asuntos importantes.

(1) Se cuenta que un oráculo anunció a los delienos de Grecia que los males que sobre ellos y sobre todos los griegos pesaban tendrían término si edificaban un altar doble que el primero. Fracasaron por no saber geometría. Platón, a quien consultaron la manera de ejecutarlo, les explicó que la intención real del oráculo era estimularles a que cultivaran la ciencia en lugar de la guerra si querían días más dichosos.—Plutarco: *Genio de Sócrates.*

En cualquier ocasión oportuna los Sutras se refieren a la autoridad de un Brahmana, y en realidad no se los puede comprender sino como venidos después de los Brahmanas.

Una parte importante de los Brahmanas la constituyen los Aranyakas o libros del bosque, que describen los sacrificios *mentales* que deben cumplir «los habitantes del bosque», los *Vanaprasthas,* y terminan con los *Upanixadas,* los tratados filosóficos más antiguos de la India.

Si el período de los Sutras comenzó seiscientos años antes de nuestra era, hoy se necesitan por lo menos doscientos años para dar cuenta del período de los Brahmanas, de su origen y de su desarrollo y del gran número de maestros citados como autoridades. Pero doy poca importancia a estas fechas cronológicas, que no son más que recursos mnemotécnicos; lo importante es reconocer la existencia de una amplia capa por debajo de la capa de los Sutras, y superpuesta a otra formación, la que llamamos el período del Mantra.

III. En este período del Mantra coloco la reunión y sistemática disposición de los himnos y fórmulas védicas que encontramos en las cuatro colecciones o Samhitas del Rig-Veda, del Yajur-Veda, del Sama-Veda y del Atharva-Veda. Cada una de estas colecciones se formó con un objeto teológico o litúrgico especial. Cada una de ellas contiene himnos, recitados por ciertos sacerdotes en determinados sacrificios. El Samhita del Sama Veda contiene los versos cantados por el sacerdote cantor o *Udgatar;* el Yajur-Veda contiene los versos y fórmulas rezadas por el sacerdote oficiante, el *Adhvaryu.* El orden de estas dos colecciones seguía el orden de ciertos sacrificios. El Rig-Veda contiene los himnos recitados por el *Hotar,* pero mezclados con gran número de cantos sagrados y populares; aquí los himnos no están colocados según el orden del sacrificio. El Atharva-Veda es una colección más reciente, que contiene, junto a gran número de versos sacados del Rig-Veda, restos curiosos de la poesía popular conservados en exorcismos, imprecaciones y otras fórmulas supersticiosas.

Aquí ya no estamos con los epígonos, sino con sacerdotes de profesión, organizadores del culto. Han elaborado un sistema complicadísimo de sacrificios y asignado a cada ministro y a cada uno de sus ayudantes el papel preciso que habían de representar en la ejecución de cada sacrificio, y la parte de los antiguos himnos sagrados que debían recitar, cantar o rezar. Felizmente para nosotros, había una clase de sacerdotes que no *tenía misal especial,* no conteniendo más que los fragmentos que debían recitar en la ejecución de las distintas ceremonias, y que debían conocer de memoria todo el tesoro de la poesía religiosa nacional. Esta circunstancia nos ha conservado una gran parte de la vieja poesía de la India, que no tiene relación especial con los ac-

tos del sacrificio. De este modo poseemos una gran colección de antiguas poesías: la colección conocida con el nombre de Rig-Veda o Veda de los himnos, que es el verdadero Veda, el Veda por excelencia, el Veda en el sentido histórico de la palabra, aunque los otros tres Samhitas lleven también este nombre.

El Rig-Veda está compuesto de diez libros, y cada uno de ellos constituye una colección independiente, aunque, por otra parte, haya presidido el mismo espíritu sistemático en la formación de cada uno de ellos. Estas diversas colecciones eran una herencia conservada en diversas familias de sacerdotes hasta el día en que se reunieron en un gran cuerpo de poesía sagrada. El número de sus himnos se eleva a 1.017 o a 1.028 si se cuentan los Valakilyas.

Se ha dado el nombre de período de Mantra a aquel durante el cual se reunieron y dispusieron en rituales, para uso de las cuatro clases de sacerdotes, para colocarles en estado de tomar la *parte que les corresponde* en los diversos sacrificios. Este período ha podido extenderse del año 1000 al 800 antes de nuestra era.

IV. Así, pues, tenemos que colocar el desarrollo espontáneo de la poesía védica, tal como lo encontramos en el Rig-Veda, más allá del siglo décimo antes de Cristo; allí hay que colocar el desarrollo gradual de la religión védica y la formación lenta de los principales sacrificios védicos. Este es el período del *Chandas*. ¿Quién podrá decir hasta dónde se extiende ese período? Algunos sabios lo hacen remontar hasta dos o tres mil años antes de nuestra era; pero es preferible mostrar una a una las diferentes capas de pensamiento que han producido la religión védica, y adquirir así una idea aproximada de su lenta formación, a intentar medirla en años o en siglos y encerrarla en una cronología completamente fantástica.

Para medir la profundidad real de este período, no faltan algunos indicios: el cambio de lenguaje y de metro; el de estancia de las tribus védicas que avanzan del Noroeste al Sudeste (en algunos himnos indudables huellas de traslado de lugar); oposición constante, mostrada por los poetas, entre los himnos nuevos y los himnos viejos; sucesión de varias generaciones de reyes y de jefes; lento desarrollo de un ceremonial artificial, en fin, primeras huellas del régimen de las cuatro castas, pero sólo en los últimos himnos. La comparación del Rig con el Atharva mostrará en multitud de casos cómo las ideas que debíamos esperar fueran desarrollo de las ideas primitivas del Rig-Veda, se nos presentan, en efecto, en el Atharva y en las últimas partes del Yajur, y esta confirmación de nuestras previsiones es lo que nos convence de que la literatura védica es indudablemente la obra lenta de un desarrollo histórico.

Hay una cosa cierta, y es que no existe nada más antiguo ni más primitivo que los himnos del Rig-Veda, no solamente en la India, sino en todo el mundo ario. En cuanto arios por la lengua y el pensamiento, el Rig Veda es nuestro libro sagrado más antiguo.

Ese Rig-Veda, que durante más de tres y quizá de cuatro mil años ha constituído el fondo de la vida religiosa y moral de innumerables millones de criaturas humanas, nunca se había publicado; y, por un dichoso concurso de casualidades, he sido yo quien dió a luz la primera edición completa del sagrado libro con el comentario más autorizado de la teología inda, el de Sayana Acarya.

Como ya he dicho, el Rig-Veda está compuesto de 1.017 ó 1.028 himnos, conteniendo cada uno, por término medio, diez versos. Si hemos de creer a los sabios indígenas, el número total de sus palabras se eleva a 153.826.

V

TRANSMISIÓN DE LA LITERATURA VÉDICA

Pero, me diréis: ¿cómo se ha conservado esa vieja literatura? Hoy existen, sin duda, manuscritos del Veda; pero apenas hay manuscrito que remonte más arriba del año 1000 de nuestra era, y todo parece indicar que la escritura apenas si fué conocida en la India al principio del período búdhico, esto es, al fin de la vieja literatura védica. ¿Cómo, pues, se han conservado estos himnos, los Brahmanas y aun los Sutras? Se han conservado únicamente por el esfuerzo de la memoria, pero de una memoria mantenida bajo la más estricta disciplina. Por alto que nos remontemos en el pasado de la India, siempre vemos que los hijos de las tres clases superiores pasaban a aprender la literatura sagrada de boca de su maestro los años que entre nosotros se pasan en la escuela y en las Universidades. Era un deber religioso que había que cumplir bajo pena de degradación, estando fijado en minuciosas reglas el sistema mnemotécnico que se había de seguir. Antes de la invención de la escritura no había otro medio de conservar la literatura, fuera sagrada o profana, y se tomaban todas las precauciones imaginables contra los accidentes.

Algunas veces se ha dicho que estaba extinguida la religión védica, que nunca se había vuelto a levantar después de su derrota por el budhismo; que la religión brahmánica está fundada en Puranas y en los Tantras y reposa en la creencia en Vishnu, Siva y Brahma, y se manifiesta por el culto de deformes ídolos. Así puede aparecer a los ojos de un observador superficial; pero los sabios ingleses que han vivido en la India en íntimas re-

laciones con los indígenas, o los sabios indígenas que, de tiempo en tiempo, vienen a visitarnos a Inglaterra, nos dan una idea completamente distinta de las cosas. Sin duda, el brahmanismo fué alguna vez vencido por el budhismo; sin duda más tarde tuvo que acomodarse a las circunstancias y tolerar formas locales de culto que se hallaban establecidas en la India antes de la lenta conquista del brahmanismo. El brahmanismo nunca tuvo a su servicio una organización gubernamental para establecer la uniformidad de creencia, para vigilar la ortodoxia de los fieles ni para castigar la herejía en toda la extensión de la India. Pero, ¿cómo es que en la última hambre millares de personas hayan preferido morir de necesidad a aceptar alimentos de manos impuras? (1). ¿Qué sacerdote hay en Europa ni en ninguna otra parte cuya autoridad se sostenga contra el hambre? La influencia del sacerdote es todavía enorme en la India, y es tanto mayor cuanto que se funda en la de la costumbre, de la tradición y de la superstición. Pero esos hombres, a quienes aún se les reconoce como los guías espirituales del pueblo, esos hombres cuya influencia es inmensa para el bien como para el mal, creen en la suprema autoridad del Veda. Opinión individual, costumbre local, Tantras o Puranas, la misma ley de Manú, todo cede en el momento en que se pruebe que hay oposición directa con una sola palabra del Veda. Sobre este punto no hay discusión. Pero esos brahmanes, que hasta en esta edad del Kalí (edad de hierro) y bajo el reinado de los Mlecchas (bárbaros) conservan el depósito de las tradiciones sagradas del pasado, no los encontraréis en los salones de Calcuta. Viven de las limosnas del pueblo en las aldeas, solos o en corporación. Perderían su prestigio si se les viera estrechar la mano de un infiel o hablar con él, y sólo en raras ocasiones salen de su reserva cuando la casualidad les coloca en presencia de un europeo que los deja maravillados con el conocimiento de su lengua y de su literatura sagrada. Entonces, con una leve presión, la admiración abre, con su corazón y sus labios, todo el tesoro de la ciencia antigua. No hay para qué decir que por nada del mundo hablarían inglés, ni siquiera bengalí. Hablan y escriben en sánscrito, y con frecuencia recibo de algunos de ellos cartas escritas en una lengua de una corrección sin igual.

Mi *cuento de hadas* no ha terminado. Todos esos hombres, *lo sé por buen conducto*, saben de memoria el Rig-Veda, precisamente como sus antepasados de hace tres mil años; y aunque tengan manuscritos, y aun cuando dispongan de un texto impreso, no es de ellos de donde toman su ciencia sagrada. La aprenden, como

(1) Cosa curiosa. La creencia popular de que aun en tiempo de hambre no se debe aceptar alimento de manos impuras, no se apoya en ninguna autoridad religiosa, y hasta se halla en plena contradicción, lo mismo con la tradición que con la ley.

la aprendían sus antecesores de hace tres mil años, de boca de un maestro, y de esta manera nunca se rompe la cadena de la tradición védica. Esta enseñanza oral llega a ser, a los ojos de los brahmanes, uno de los grandes sacrificios; y, por más que sea menor el número de los que la continúan que en otros tiempos, su influencia, su posición y su autoridad son tan grandes *como nunca lo fueron*. No vienen a Inglaterra, ni siquiera pasarían el mar; pero algunos de sus discípulos, educados medio a lo indo, medio a lo inglés, son menos estrictos. He recibido la visita de indígenas que sabían de memoria gran parte de los Vedas; he estado en correspondencia con otros que a la edad de doce o quince años podían recitarlo de cabo a rabo. Aprenden cada día algunas líneas, las repiten *durante horas hasta aturdir la casa*, y el ejercicio fortifica su memoria a tal punto que, concluídos sus estudios, podéis abrirles como un libro y encontrar el pasaje, la palabra y el acento que deseéis. Un sabio indígena, Shankar Pandurang, se ocupa en estos momentos en reunir variantes para mi texto del Rig-Veda; los toma, no de los manuscritos, sino de la tradición oral de los Vaidika Srotriyas. Con fecha 2 de marzo de 1877 me escribía: «Recojo algunos de nuestros manuscritos ambulantes, tomando por base vuestro texto. Recojo gran número de diferencias, que muy pronto podría examinar de más cerca, y entonces podría decir si son variantes. Naturalmente, yo os las comunicaré antes de hacer de ellas ningún uso público, si es que de ellas hago uso. En el momento que escribo se halla presente un doctor en Veda que recorre vuestro texto. Tiene al lado su manuscrito, pero no hace de él uso más que excepcionalmente. Sabía de memoria todo el Samhita con el Pada. Quisiera poder enviaros su fotografía, acurrucado en mi tienda, pasado en derredor de su espalda su *Opavita* (cordón sagrado), con nada más que un doti alrededor de la cintura, un excelente ejemplar de nuestros antiguos rishis.»

Figuraos a ese indo, semidesnudo, recitando bajo el cielo de la India los himnos sagrados transmitidos por tradición oral durante tres o cuatro mil años. Si nunca hubiera sido inventada la escritura, si la India no hubiera sido nunca ocupada por Inglaterra, ese joven brahmán y centenares y millares de sus compatriotas probablemente se hubieran ocupado de la mismísima manera en aprender y recitar las sencillas oraciones, que fueron pronunciadas por vez primera en las orillas del Saravasti y los otros ríos del Penjab por los Visvamitra, los Vasishtha, los Syavasca. Y henos aquí en estos momentos, a la sombra de Westminster Abbey, en uno de los centros de la vida intelectual de Europa y del mundo, escuchando en nuestro corazón el eco de esos himnos sagrados, intentando comprender su sentido y aprender en ellos algunos de los secretos más profundos del corazón humano, de ese corazón que es en todas partes el mismo, por muy separados que nos crea-

mos unos de otros por el tiempo y el espacio, por el color y por el credo.

He ahí la historia que quería contaros hoy, y si a algunos de vosotros les causa el efecto de un cuento de brujas, ¡qué le hemos de hacer!; pero creedme, esa historia es, en sus detalles, más exacta que muchos capítulos de la historia contemporánea.

APÉNDICE A LA TERCERA EDICIÓN

Como he visto que se acogen con cierta incredulidad algunas de mis observaciones sobre la transmisión oral de la antigua literatura sánscrita y sobre la permanencia del sistema hasta nuestros días, voy a dar algunos extractos del Pratisakhya del Rig-Veda para mostraros que la enseñanza oral de los Vedas se practicaba, por lo menos, quinientos años antes de Cristo. Seguiré el testimonio de algunos sabios indígenas para mostraros que aún se hallan en vigor.

El Pratisakhya del Rig-Veda, cuyo texto con la traducción alemana he publicado en 1856, contiene las reglas de pronunciación de los textos sagrados. Yo hacía remontar este Pratisakhya, que me parece el más antiguo de todos, al siglo quinto o sexto antes de nuestra era, en el período que se extiende entre Yaska y Panini y continuaré haciéndolo hasta que se aleguen contra esta fecha argumentos más convincentes que los aducidos hasta aquí. En el capítulo quince encontramos una descripción del método seguido en las escuelas de la antigua India. El maestro, se nos dice, tiene que pasar por pruebas duras, y cumplidos todos los deberes del estudiante brahmán, del *brahmacarin,* antes de tener el derecho de enseñar, y no debe enseñar más que a los que se sometan a todos los deberes del *brahmacarin.* Se sienta en su lugar de maestro; si no tiene más que uno o dos alumnos, se colocan a su derecha; si tiene más, se sientan donde encuentren sitio. Al principio de cada lección, los alumnos *besan los pies* de su maestro y dicen: —Leed, maestro, y el maestro responde: Om (señor) sí.— Luego pronuncia dos palabras, o una sola si es un compuesto. Cuando el maestro ha pronunciado una o dos palabras, el primer alumno repite la primera palabra; si hay un punto que exige explicación, el alumno dice *Bhavan* y, dada la explicación, el maestro dice: Om, sí, Bhavan.

Así llegan hasta el fin de un *prasna;* el *prasna* (literalmente «cuestión») está compuesto de tres versos, o solamente de dos, si el verso tiene más de cuarenta a cuarenta y dos sílabas. Si son versos del ritmo *pankti* de cuarenta a cuarenta y dos sílabas, el prasna puede comprender dos o tres versos; si el himno no contiene más que un verso, forma por si solo un prasna. Concluído el prasna, lo repiten nuevamente todos; luego se ponen a aprenderlo de memoria, pronunciando cada sílaba con el acento fuerte. Cuando el maestro ha comenzado el estudio de un prasna por *su alumno de la derecha,* los demás se colocan a su vez a la derecha; y así continuando hasta el fin de una lectura o *adhyaya.* En general, la lectura comprende sesenta prasnas. Al fin del último *semiverso* dice el maestro —*Bhavan*— y el alumno responde —*Om, sí*—, recitando los versos que se recitan al fin de cada lectura. Entonces los alumnos besaban los pies de su maestro, el cual les ordenaba que se retirasen.

Tales son los rasgos generales de cada lección; pero el *Pratisakhya* contiene también una multitud de reglas de detalle. Por ejemplo, para impedir el olvido de las palabritas, el maestro repite dos veces cada palabra átona o que no consiste más que en una vocal. Cierto número de pequeñas palabras deben seguirse de la partícula *iti* y otras se repiten después de haberle agregado esa partícula.

Estas lecciones duraban próximamente la mitad del año; los cursos comenzaban con la estación de las lluvias; pero había muchas temporadas en que los cursos eran interrumpidos, y también sobre esto los Grihya y los Dharmasutras entran en los detalles de la reglamentación más minuciosa.

Esto basta para daros una idea de lo que se hacía en la India quinientos años antes de nuestra era. Veamos lo que en los presentes momentos queda del antiguo sistema.

He aquí lo que encuentro en una carta del sabio editor de la Shaddarsana-cintanika, fechada en Puna el 8 de junio de 1878.

Un alumno que estudia una Saka (revisión crítica) del Veda, si es inteligente y asiduo, emplea próximamente ocho años para aprender los Dasa-granthas o diez libros, que son a saber:

1º La Samhita o texto de los himnos.
2º El Brahmana, tratado en prosa sobre el sacrificio.
3º El Aranyaka o libro del bosque.
4º Los Grihya-sutras, o reglas de las ceremonias domésticas.
5º-10º Los seis Angas o tratados sobre la Sikhsha (pronunciación), el Jyotisha (astronomía), el Kalpa (ceremonial), el Vyakarana (gramática), el Nighantu o Nirukta (etimología), el Chandas (o metro).

«El alumno estudia todos los días durante ocho años, a no ser en los días de asueto, los días *anadhyaya,* o días sin lectura. Como hay trescientos sesenta días en el año lunar, los ocho años darán dos mil ochocientos ochenta días, de los cuales, hecha deducción de trescientos ochenta y cuatro de asueto, quedan en los ocho años dos mil cuatrocientos noventa y seis días de estudio.»

«Los diez libros contienen sobre unas 29.500 *eslokas;* de suerte que el estudiante tiene que aprender diez eslokas por día. Cada esloka comprende treinta y dos sílabas.»

«Es preciso que os indique la fuente de mis informes. Tenemos

en Puna una asociación, la Vedacastrottejakasabha, que anualmente distribuye premios para todas las ramas reconocidas de erudición sánscrita; por ejemplo, para el estudio de los seis sistemas de la filosofía inda, para el estudio del Alankara-sastra, o retórica, del Vaidyaca o medicina, del Jyotisha o astronomía, para la recitación del Veda en sus diferentes formas, Pada, Krama, Ghana, Jata y todas las ramas que más arriba he mencionado entre los Dasagranthas. Una comisión de examen designa los premiados. El examen es triple para cada rama; versa sobre el conocimiento teórico del asunto (*prakriya*), sobre el conocimiento general del asunto (*upasthiti*), sobre la interpretación de pasajes sacados de las obras clásicas en cada rama (*grantharthaparikisha*). Los notables indígenas de Puna distribuyen de este modo anualmente unas mil rupias. En una reunión celebrada el 8 de marzo último, había próximamente cincuenta vaidikas y panditas en ciencia sánscrita. En su presencia he recibido estos datos de un viejo vaidika, respetadísimo en Puna.»

He aquí otro cuadro interesante del profesor R. G. Bhandarkar, M. A.:

«Cada familia de brahmanes se consagra al estudio de un Veda especial y del examen crítico, también especial, de ese Veda, y celebra sus ritos domésticos según el ritual del Sutra correspondiente. El estudio consiste en aprender de memoria los libros que constituyen ese Veda especial. En el Norte de la India, donde el Veda dominante es el Yajus blanco y donde la Sakha dominante es la de los Madhyandinas, se ha extinguido casi por completo este estudio, a no ser en Benarés, donde se han establecido familias brahmánicas de casi todas las partes de la India. Es bastante floreciente en la Guzerata, pero sobre todo en el país de los Marathas; en Carnatic hay todavía gran número de brahmanes que consagran su vida a este estudio. Muchos van por el país en busca de la dakshina (salario, limosna); los indígenas acomodados suelen sostenerlos, según sus medios, haciéndoles repetir fragmentos de sus Vedas, en general el Yajus negro con los Sutras de Apastamba. Apenas se pasa semana en Bombay sin que yo deje de recibir la visita de un brahmán del Carnatic que me pide una dakshina. Yo hago que mi hombre recite los textos que sabe y los comparo con mis ediciones impresas.»

«Por lo que hace a su manera de vivir, los brahamanes de cada Veda se dividen en general en dos clases: los grihasthas y los bhikshukas. Los primeros, o jefes de familia, se dedican a las ocupaciones seculares; los segundos, o mendigos, pasan su tiempo en estudiar los libros sagrados y en practicar sus ritos religiosos.»

«Unos y otros deben repetir diariamente el Sandhyavandana (oraciones del crepúsculo), cuyas formas difieren algo para los diferentes Vedas. Pero la recitación del Gayatri-mantra «Tat savitur varenyam...», repetido cinco, diez, veintiocho o ciento ocho veces, que es la parte esencial de la ceremonia, es común a todos los Vedas.»

«Muchos brahmanes celebran además todos los días la ceremonia llamada *Brahmayajna*, que no es obligatoria más que en determinadas circunstancias. Para los brahmanes que siguen el Rig-Veda, consiste en la recitación del primer Mandala, de las primeras frases del Aitareya Brahmana y de las que inician las cinco partes del Aitareya Aranyaka, el Yajus-Samhita, el Sama-Samhita, el Atharva-Samhita, el Kalpa-sutra de Asvalayana, el Nirukta, el Chandas, el Nighantu, el Jyotisha, la Sikhsha, Panini, la Smriti de Yajnavalkya, el Mahabharata y los Sutras de Kanada, de Jaimini y de Badarayana.»

«Pero los Bhikshukas, que han estudiado todo el Veda, recitan más que el primer himno; *recitan todo lo que quieren.* Algunos de éstos ejercen de sacerdotes y saben ejecutar las ceremonias. Se les conoce con el nombre de *Yajnikas* (o bhikshukas del sacrificio).»

«Una clase mucho más importante entre los bhikshukas es la de los vaidikas, de los cuales algunos son al mismo tiempo Yajnikas. Aprender de memoria los Vedas y recitarlos sin una falta, ni siquiera de acento, es la ocupación de su vida. Un buen vaidika de la rama del Rig sabe de memoria el Samhita, el Pada, el Krama, la Jata y el Ghana; el Aitareya Brahmana y el Aranyaka, el Kalpa y el Grihya-Sutra de Asvalayana, el Nighantu, el Nirukta, el Chandas, el Jyotisha, el Siksha y la gramática de Panini. Un vadika es una biblioteca védica viviente.»

«Samhita, Pada, Krama, Jata y Ghana son los nombres que se dan a las diferentes disposiciones del texto de los himnos.»

«En el *Samhita* todas las palabras se juntan según las leyes de eufonía propias del sánscrito.»

En el *Pada* se separan las palabras, y los compuestos se resuelven en sus elementos.»

«Suponiendo un verso de once palabras, conformándose con las reglas de *Sandhi* o de eufonía, tanto para las letras como para los acentos, se colocan en el *Krama* como sigue:

1, 2; 2, 3; 3, 4; 4, 5; 5, 6; 6, 7; 7, 8; etc.»

«La última palabra de cada verso y de cada semiverso se repite con la palabra *iti.*»

«Estas tres disposiciones del texto, Samhita, Pada y Krama, son las menos artificiales, hallándose ya mencionadas en el Aitareya-Arankaya, aunque bajo nombres diferentes, y, a lo que parece, más antiguos. Al texto Samhita se le llama *Nirbhuja* o inclinado. Las letras finales y las iniciales se inclinan, por decirlo así, las unas hacia las otras; al Pada se le llama Pratrinna, o cortado

en piezas; al Krama se le llama Ubhayam-antarena, entre los dos» (1).

«He aquí la disposición de las palabras en el Jata:

1, 2, 2, 1, 1, 2; 2, 3, 3, 2, 2, 3; 3, 4, 4, 3, 3, 4; etc.»

«La última palabra de cada verso y de cada semiverso se repite con *iti*.»

«He aquí el orden del Ghana:

1, 2, 2, 1, 1, 2, 3, 3, 2, 1, 1, 2, 3; 2, 3, 2, 2, 3, 4, 4, 3, 2, 2, 3; 2, 3, 3, 2, 3, 4, 4, 3, 2, 2, 3, 4; 3, 4, 4, 3, 3, 5, 5, 4, 3, 3, 4, 5; etc.»

«Las últimas palabras de cada verso y de cada semiverso se repiten con *iti*; por ejemplo:

7, 8, 8, 7, 7, 8; 8, *iti*, 8; o bien , 10, 11, 11; *iti*, 11.»

«Los compuestos se resuelven.»

«El objeto de estas diferentes disposiciones es sencillamente asegurar mejor la conservación del texto sagrado. La recitación no es puramente mecánica, porque los cambios fonéticos de las letras iniciales y finales y la constante modificación de los acentos siempre impone un nuevo esfuerzo de atención. Los diversos acentos se marcan distintamente por las modulaciones de la voz. Los brahmanes del Rig-Veda, del Atharva y los Kanvas lo hacen de una manera distinta que los Taittiriyas, y los Madhyandinas indican el acento con ciertos movimientos de la mano derecha.»

«Los brahmanes del Rig apenas si llegan hasta el Ghana; generalmente se contentan con el Samhita, el Pada y el Krama. Entre los de Taittiriya muchos vaidikas pueden llegar hasta el Ghana, no teniendo que aprender en sus himnos más que un Brahmana y un Aranyaka. Algunos también aprenden el Pratisakhya del Taittiriya; pero no estudian los Vedangas, que, por otra parte, no pertenecen más que al Rig. Los del Madhyandina aprenden el Samhita, el Pada, el Krama, el Jata y el Ghana; pero, en general, sus estudios se detienen allí y son escasísimos los que saben de memoria todo el Satapatha Brahmana, aunque los hay que aprenden porciones de él. Hay pocos brahmanes del Atharva en la presidencia de Bombay. Los estudiantes del Sama-Veda tienen innumerables maneras de cantar los Samans. También aprenden sus Brahmanas y sus Upanixadas.»

«Hay otra clase de doctores en Veda, los Srotriyas, o popularmente los Srautis. Saben ejecutar los grandes sacrificios. En general conocen todo lo que sabe un buen vaidika, y además es-

(1) Los tres textos reciben los nombres de *sudha*, *adussprishta* y *anirbhuja*. El primer término, dicen los comentadores, indica que se recite el texto después de haber tomado un baño en un lugar puro o sagrado; el segundo, que se le recite sin ninguna falta de pronunciación, y el tercero que se le recite con los brazos sin pasar de las rodillas y se indiquen los acentos pegando con el extremo del pulgar en los dedos.

tudian los Kalpa-sutras y los Prayogas o manuales. Su número es limitadísimo.»

«Aquí y allá se encuentran todavía agnihotris, que alimentan los tres fuegos del sacrificio y ejecutan los sacrificios quincenales y los sacrificios de las estaciones; el sacrificio del Soma, que es más considerable, se ejecuta aún de tiempo en tiempo, pero muy raramente.»

Estos extractos muestran lo que puede la memoria para la conservación de una vieja literatura. Se nos han transmitido con tal exactitud los textos del Veda, que apenas existe una variante en el sentido estricto de la palabra; apenas existe un acento dudoso en toda la extensión del Rig-Veda. La crítica de los textos ha descubierto pasajes corrompidos; pero estas corrupciones ya formaban parte del texto reconocido desde el instante en que se detuvo definitivamente. Algunos pertenecen a diferentes Sakhas y su significación era ya discutida por autoridades antiguas.

La autoridad del Veda en todo lo que se refiere a cuestiones religiosas es hoy más grande que nunca, pues nunca fué indiscutible, que tal es la suerte de todos los libros sagrados; pero para la inmensa mayoría de los creyentes ortodoxos, el Veda todavía constituye la más alta y la única autoridad infalible; precisamente lo mismo que puede ser la Biblia para el cristiano o el Corán para el musulmán.

LECCION CUARTA

CULTO DE LO TANGIBLE, DE LO SEMITANGIBLE Y DE LO INTANGIBLE

I

TODA RELIGIÓN TIENE POR OBJETO LO SUPRASENSIBLE

Vemos claramente el punto de donde partimos, el punto adonde queremos llegar y el camino que debemos seguir. Nos encaminamos a la fuente de las ideas religiosas; pero para llegar allí no queremos seguir ni el viejo camino de la derecha, el de la revelación, ni el camino de la izquierda, el de la teoría del fetichismo. Partimos de lo que se nos concede, el conocimiento de los sentidos, y buscamos un camino que, arrancando de ahí, nos conduzca derechamente, aunque sea con lentitud, a la creencia en cosas que no nos suministran o que al menos no nos son suministradas por completo por los sentidos: lo infinito, lo sobrenatural y lo divino.

Hay un punto en que concuerdan todas las religiones, cualesquiera que sean en todo lo demás sus diferencias, y es el de que su objeto no está completamente suministrado por la percepción de los sentidos. Como hemos visto, esto es cierto, aun tratándose del fetichismo, porque al adorar su fetiche, el salvaje no adora a una simple piedra; sin duda el fetiche es un objeto que la mano toca y remueve; pero al mismo tiempo es también alguna otra cosa que no está al *alcance* de la mano, de la vista o del oído.

¿De dónde viene esto? ¿Por qué evolución histórica se ha formado la convicción de que hay o que puede haber algo más allá de lo que se manifiesta a nuestros sentidos, algo invisible, o, como se le llama con demasiada precipitación, de infinito, sobrehumano o divino? Quizá sea un error, una alucinación, hablar de invisible, de infinito, de divino. Pero, en tal caso, yo vivísimamen-

te deseo saber cómo es que seres que en otros puntos parecen sanos de espíritu, *se han entendido* desde el principio del mundo hasta nuestros días para delirar sobre este punto. Es preciso una respuesta a esta cuestión, bajo pena de abandonar la religión como materia que escapa a la ciencia.

Si las palabras fueran razones, diríamos que todas las ideas religiosas que sobrepujan a la percepción de los sentidos deben su origen a una especie de revelación exterior. *La frase no está mal,* y no hay apenas religión que no aduzca una pretensión de este género. Pero tradúzcase este argumento, tal como lo encontramos todos los días, al lenguaje del fetichismo, y se verá lo vacío que es y su impotencia para resolver la cuestión de origen. Pregúntese a un sacerdote ashanti de dónde sabe que su fetiche no es sólo una piedra ordinaria, sino algo distinto: si responde que el mismo fetiche se lo ha dicho, se lo ha revelado, ¿qué se le contestaría? Y, sin embargo, después de todo, ese es el mismo argumento en que reposa la teoría de la revelación primitiva, sea cualquiera el disfraz en que se oculte. ¿Por dónde ha sabido el hombre que hay dioses? Es que se lo han dicho los mismos dioses.

He ahí una idea que encontramos en las dos extremidades de la humanidad; en las razas más bajas, como en las que poseen la más alta civilización. Es corriente entre las tribus africanas que, «primitivamente, el cielo estaba más cerca del hombre que ahora; que el dios supremo, el creador en persona, daba lecciones de sabiduría a los seres humanos; pero que en seguida se retiró, habitando ahora lejos de ellos, en el cielo». Otro tanto dice el indo, y, como los griegos, apela, para justificar sus creencias religiosas, a la autoridad de sus antepasados, que vivían en más íntimo comercio con los dioses.

La cuestión está en saber cómo la idea de los dioses o de algo más allá de lo que vemos, surgió en el pensamiento de los hombres, en el pensamiento de los primeros antepasados; en saber cómo el hombre adquiere la idea de Dios, porque indudablemente es preciso que haya adquirido ese concepto antes de aplicarle a ningún objeto, visible o invisible.

Al reconocer que el concepto de lo infinito, de lo invisible, de lo divino, no puede imponérsenos por una fuerza exterior, se busca otra palabra para esquivar la dificultad. Se nos dice que el hombre estaba dotado de un instinto, el instinto religioso o supersticioso, el cual le hacía a él únicamente, entre las restantes criaturas vivientes, capaz de percibir lo infinito, lo invisible y lo divino.

Traduzcamos también esta respuesta al lenguaje del fetichismo, y quedaremos sorprendidos viendo hasta qué punto nosotros mismos somos todavía primitivos.

Si un sacerdote ashanti nos dijese que puede ver en el fetiche un algo detrás de la piedra, porque tiene un instinto especial

para verlo, admiraríamos, sin duda, los progresos que había hecho en la hueca fraseología, al estilo de los europeos; pero explicarnos el origen de las ideas religiosas por la existencia de un instinto religioso, fuera y por encima de nuestras facultades ordinarias, es explicar el lenguaje por un instinto lingüístico, es explicar nuestra facultad de contar por un instinto aritmético. Es la vieja historia de la poción que hace dormir porque tiene una virtud dormitiva.

No niego que en ambas respuestas haya su gota de verdad; pero es una gota en un cántaro de errores. Empleemos, si se quiere, esos términos de revelación exterior, de instinto religioso, para abreviar, y después de definir con exactitud el sentido que les atribuímos; pero no se haga de ellos tal abuso que sea lo más prudente prescindir de ellos en el porvenir.

Habiendo de este modo quemado nuestras naves y renunciado a esos antiguos abrigos, donde uno se refugiaba muy cómodamente de todas las dificultades que en el primer paso suscita el problema religioso, no nos queda otro recurso que marchar adelante y ver hasta qué punto podemos explicar el origen de las ideas religiosas sin recurrir ni a la revelación ni al instinto. Tenemos cinco sentidos y delante de nosotros el mundo tal como nos lo suministra su testimonio. ¿Cómo llegamos a un mundo más allá, o mejor, cómo han llegado a él nuestros antepasados arios?

II

CLASIFICACIÓN DE LOS OBJETOS DE LOS SENTIDOS: TANGIBLES, SEMITANGIBLES E INTANGIBLES

Tomemos los hechos en su fuente. Llamamos real a lo que podemos percibir con nuestros cinco sentidos. Esto es lo que por lo menos hace el hombre primitivo y no nos crearemos aquí dificultades con la cuestión del escepticismo. Nada tenemos que ver con Berkeley o con Hume, ni siquiera con Empédocles o Jenofonte, sino con un troglodita de la época cuaternaria, y quizá de la terciaria. Para ese troglodita el hueso que puede tocar, sentir, gustar, ver —u oír cuando lo rompe— es un objeto real, absolutamente real, tan real como pueda ser cualquier objeto en el mundo.

Hay, sin embargo, que distinguir aquí, aun en esta *etapa* primitiva del pensamiento, entre dos clases de sentidos: de una parte el tacto, el olfato, el gusto, lo que algunas veces se ha llamado sentidos antiguos, los sentidos *paleotéricos,* y de otra, la vista y el oído, los sentidos nuevos, los sentidos *neotéricos.* Los tres primeros son los más seguros; los otros dos dejan lugar a duda, y fre-

cuentemente sus informes necesitan ser comprobados con el testimonio de los sentidos restantes.

A lo que parece, el tacto es el testigo más irrefragable de la realidad. Es el sentido más bajo, el menos especializado y desarrollado y, desde el punto de vista de la evolución, el más antiguo. Después del tacto vienen el olfato y el gusto, más especializados que el tacto. Sirven el primero en el animal y el segundo en el niño para comprobar el testimonio del tacto.

En muchos animales superiores, el olfato parece el instrumento de comprobación más seguro del conocimiento objetivo, mientras que en el hombre, sobre todo en el hombre civilizado, ha dejado de prestar casi ningún servicio de este orden. El niño hace de él poco uso: para convencerse de la realidad de un objeto, empieza por tocarle, y luego, si puede, lo lleva a la boca. Con la edad se renuncia al segundo procedimiento; pero el primero permanece. Aún ahora, muchas personas dicen que un objeto no es real más que si puede tocársele. No afirmarían con la misma seguridad que para ser real un objeto ha de tener un olor o un sabor.

El lenguaje confirma lo que acabamos de decir. Cuando en inglés se quiere afirmar que racionalmente no puede ponerse en duda la realidad de un objeto, se dice que es *manifest.* Al crear esta palabra los romanos, sabían muy bien lo que querían decir y lo que la palabra dice. *Manifestus* significa lo que puede tocarse o golpearse con la mano; *festus* es un antiguo participio irregular de *fendo,* verbo arcaico que ha quedado en *offendo,* golpear, y en *defendo,* rechazar una persona golpeando.

¿Qué objetos podían llamar reales los primeros habitantes de la tierra? Una piedra, un hueso, una concha, un árbol, una montaña, un río, un animal, un hombre: todos estos eran objetos reales, porque se podía tocarlos. De hecho todos los objetos ordinarios de la percepción sensible eran objetos reales.

Podemos, sin embargo, dividir en dos clases el antiguo caudal de conocimientos primitivos:

La primera comprende los objetos que pueden tocarse en toda su extensión, como una piedra, un hueso, una concha, una flor, una baya, una gota de agua, un terrón, una piel de animal y aun un animal. Todos esos objetos los tenemos delante de nosotros enteros; no pueden escapar de nuestro alcance, nada hay en ellos de desconocido o de incognoscible. La idea y el nombre de estas cosas son el bagaje más simple y más familiar de la sociedad primitiva.

Muy otra cosa acontece cuando venimos al árbol, al río, a la montaña o a la tierra.

El árbol, por lo menos el viejo gigante de la selva virgen, tiene una majestad que aplasta. Sus más profundas raíces, como su cima más elevada, se nos escapan igualmente, las unas por

bajo, la otra por cima de nosotros. Podemos estar a su sombra, tocarle, mirarle desde abajo; pero nuestros sentidos no pueden abarcarle de una sola vez. Luego, como decimos nosotros mismos, el tronco está muerto, pero el árbol vive. Los antiguos pueblos expresaban el mismo sentimiento que nosotros; ¿y cómo podían expresarlo, sino diciendo que el árbol vive? No querían decir que el árbol tuviera el aliento caliente de la vida y el corazón que late; pero ciertamente en aquel árbol que nacía ante su vista, al que *casi veían crecer,* echar ramas, hojas, flores, frutos, que dejaba caer su follaje en el invierno, y al fin era abatido y muerto, sentían algo que sobrepuja los límites, la percepción de los sentidos; algo desconocido, extraño, pero de una realidad innegable, y ese algo desconocido e incognoscible, pero innegable, llegó a ser para los más reflexivos de ellos una perpetua fuente de asombro. Le percibían *del lado de acá de los sentidos;* pero del otro lado se les escapaba, huía de sus manos y se desvanecía.

El mismo sentimiento se mezclaba con la percepción de las montañas, de los ríos, del mar y de la tierra. Cuando desde el pie de una montaña alzamos la vista al punto en que su cima se pierde entre las nubes, nos sentimos enanos ante el gigante. Y luego hay montañas infranqueables que para los habitantes del valle marcan el fin de su pequeño mundo. La aurora, el sol, la luna y las estrellas parecen nacer de la montaña, el cielo reposa sobre su cresta, y cuando nuestras miradas han escalado la última cima visible nos sentimos en el umbral de otro mundo.

Pero figurémonos, no nuestra plana Europa, en que hormiguean los pueblos, ni siquiera los Alpes en su nevada majestad, sino el país en que se pronunciaron las primeras palabras védicas, ese país en que el doctor Hooker descubrió, desde un solo punto, veinte picos nevados, cada uno de ellos de más de 20.000 pies de altura, que soportaba la azulada bóveda de un horizonte que abraza más de 160 grados, y entonces empezaremos a comprender cómo la vista de semejante templo puede hacer que se estremezca el corazón más firme ante la presencia real de lo infinito.

Después de las montañas vienen las caídas de agua y los ríos. Hablamos de río, y, en realidad, no hay nada que corresponda a esa palabra. Vemos masas de agua que pasan todos los días por delante de nuestras moradas, y nunca vemos todo el río ni nunca vemos el mismo río. Nos figuramos conocer el río, pero escapa a todos nuestros sentidos, lo mismo en lo desconocido de su fuente que en lo desconocido de su destino final.

Séneca escribía en una de sus cartas: «Veneramos las fuentes de los grandes ríos; un río que brota súbitamente de la tierra se hace erigir altares, y hay estanques que han llegado a ser sagrados por la oscuridad o insondable profundidad de sus aguas.»

Aun antes de fijarse en todos los beneficios con que colma el río a los que se establecen en sus riberas, fertilizando sus cam-

pos, nutriendo sus rebaños y defendiéndolos mejor que ninguna otra fortaleza contra los ataques del enemigo; antes de fijarse en los espantosos estragos que causa con sus cóleras, en la muerte repentina de los que caen en sus ondas; con sólo la vista del torrente o del río, de ese extranjero que llega no se sabe de dónde, marchándose no se sabe dónde, hubiera bastado para despertar en el corazón de los primeros habitantes de este globo el sentimiento de que debía existir algo más allá de ese puntito de tierra que llamaban sus bienes, su casa, y de que estaban por todas partes envueltos por potencias invisibles, infinitas o divinas.

¿Qué cosa más real, a primera vista, que esta tierra que habitamos? Pero cuando hablamos de la tierra como de un todo completo, de un objeto entero, como lo haríamos de una piedra o de una manzana, nuestros sentidos nos faltan o, cuando menos, les faltaban a los primeros creadores del lenguaje. Tenían una palabra; pero el objeto correspondiente a esa palabra era, no una cosa finita, una cosa limitada por un horizonte visible, sino algo que se extendía más allá de este horizonte, una cosa hasta cierto punto visible y real, pero que, en su mayor parte, pertenecía a lo invisible.

Estos primeros pasos del hombre primitivo al principio de su carrera no debían, según parece, llevarle muy lejos; y, sin embargo, estos son los pasos decisivos, si consideráis hacia qué parte le llevaban. Quisiéralo o no, le llevaban de la percepción de las cosas finitas, que su mano podía manejar, a la percepción de cosas que no eran absolutamente cosas finitas y que no podía abarcar con su mano ni estaban comprendidas dentro del círculo más amplio de su mirada. Por pequeños que fuesen estos primeros pasos, ese contacto de los sentidos con lo infinito y lo desconocido, dió el primer impulso y fijó para siempre la dirección en que el hombre había de volver a encontrar la cima más elevada que nunca pueda alcanzar: la idea de lo infinito y de lo divino.

Designo a esta segunda clase con el nombre de objetos *semitangibles,* para distinguirlos de los de la primera, que designaremos con el nombre de objetos *tangibles.*

La segunda clase es sumamente extensa y da lugar a muchas diferencias entre los diversos objetos que la componen. Una flor, un arbusto, apenas tienen derecho de figurar en ella, porque en ellos hay muy poca cosa que no pueda convertirse en objeto de una percepción sensible, mientras que hay objetos en que lo oculto excede en mucho a lo visible. Tomemos, como ejemplo, la tierra. Es indudable que la percibimos, que cae bajo la jurisdicción de la vista, del oído, del tacto, del olfato y del gusto. Pero nunca podemos percibir de ella más que una ínfima parte, y ciertamente el hombre primitivo apenas podía formarse idea de la tierra como un todo. Ve el suelo cerca de su morada, la hierba de un campo, un bosque, quizá una montaña en el horizonte, y eso es todo. El espacio infinito que se extiende más allá de su horizonte no lo ve más que con los ojos del espíritu, y no viéndolo es como lo percibe.

Esto no es jugar con las palabras; es un hecho que podemos comprobar por nosotros mismos. Cuando miramos en nuestro derredor de lo alto de algún pico montañoso, nuestro ojo va de cresta en cresta, de nube en nube; nos detenemos, no por falta de nuevos objetos que ver, sino porque nuestra vista se niega a ir más lejos. No es, como generalmente se cree, el razonamiento el que nos hace conocer que hay más allá una perspectiva infinita; realmente, entramos en contacto con ella, la vemos, la sentimos. La misma conciencia de la impotencia de nuestra percepción nos revela la existencia de un mundo ulterior; el límite en que *tropieza* le revela el espacio más allá.

No temamos traducir los hechos en el único lenguaje que puede corresponderles. Tenemos ante nosotros, bajo nuestros sentidos, lo infinito visible y tangible. Porque lo infinito no es solamente el objeto que no tiene límites, sino que también es para nosotros, y era para nuestros primeros antepasados, el objeto cuyos límites no podemos percibir.

Prosigamos nuestro camino. La existencia de lo que he llamado *semitangible* todavía puede, si hace falta, comprobarse por alguno de nuestros sentidos, y cae por alguna parte de sí mismo bajo el alcance de nuestra mano. Ahora venimos a una tercera clase de objetos donde esto es imposible: podemos verlos y oírlos, pero no tocarlos. ¿Qué actitud será la nuestra en su presencia?

Hay cosas que podemos ver sin poder tocarlas; el mundo está lleno de ellas y el salvaje primitivo no parece inquietarse mucho de su extrañeza. La nube es sólo visible, no es tangible; y si contamos la nube, especialmente en los países montañosos, entre los semitangibles, aún quedarán el cielo, las estrellas, la luna y el sol, ninguno de los cuales puede tocarse. Esta tercera clase constituye lo que yo llamo los *no tangibles,* o si me lo permitís, *intangibles.*

Así, pues, basta el análisis psicológico para revelarnos tres órdenes de objetos percibidos por los sentidos, pero que dejan en nosotros impresiones de la realidad muy distintas.

1º *Objetos tangibles,* como piedras, conchas, huesos, etc., primeros objetos de culto según la escuela que hace del fetichismo el principio de toda religión y que busca en objetos puramente finitos el primer despertar del sentimiento religioso.

2º *Objetos semitangibles,* montañas, árboles, ríos, mar y tierra. Estos objetos suministran la materia de las que yo llamo *semidivinidades.*

3º *Objetos intangibles,* cielo, estrellas, aurora, luna. Ahí está el germen de lo que más tarde designaremos con el nombre de *divinidad.*

Preguntemos a los antiguos lo que pensaban sobre la natu-

raleza de sus dioses. Epicarmo dice que los dioses eran los vientos, la lluvia, la tierra, el sol, el fuego, las estrellas.

Según Pródico, los antiguos consideraban como dioses al sol y a la luna, a los ríos y las fuentes, y, en general, a todos los objetos que nos son útiles, como los egipcios hacían con el Nilo. El pan era, pues, adorado con el nombre de Déméter: el vino, el agua y el fuego bajo los nombres de *Dionisos,* de *Poseidón* y de *Hefaistos.*

Cuando César expone la religión de los *germanos* dice que adoraban el sol, la luna y el fuego.

Cuando Herodoto habla de los persas, dice que sacrificaban al sol, a la luna, a la tierra, al fuego, al agua y a los vientos. Celso dice que sacrificaban en la cima de las colinas a *Dis,* entendiendo por tal palabra el círculo celeste; poco importa, añade, que a este ser *Dis* le llamemos el Altísimo o Zeus, Adonai o Sabaoth, o Ammón o, como los escitas, Papa.

Al hablar de la religión de los indos, dice Quinto Curcio: «Llaman *dioses* a todos los objetos a los cuales se imaginan tributar un culto y especialmente a los árboles, a los cuales el hecho de insultarlos se considera como un crimen.»

III

LOS DIOSES ARIOS, SEGÚN SUS NOMBRES

Consultemos ahora al mismo Veda y sus viejos himnos para ver lo que era realmente esa religión de los indos que nos describen los compañeros de Alejandro y sus sucesores. ¿A quién se dirigen los himnos que nos conservan los más antiguos restos de la poesía humana en el mundo ario? Se dirigen, no a trozos de madera ni pedruscos, sino a los ríos, a las montañas, a la tierra, al cielo, a la aurora, al sol, esto es, no a objetos tangibles, a fetiches, sino a lo semitangible y a lo intangible.

He ahí una confirmación importante y que nadie hubiera podido esperar hace cien años; porque, ¿quién hubiera podido suponer entonces que llegaría un día en que podríamos oponer al testimonio de los historiadores de Alejandro, el testimonio contemporáneo y aun mejor, el testimonio de una literatura mil años más antigua que esos mismos historiadores?

Pero todavía podemos llegar más lejos. Comparando la lengua de los arios de la India con la de los arios de Grecia, Italia y el resto de Europa, podemos reconstruir una parte de la lengua que hablaron antes de separarse los diferentes miembros de la familia aria.

Hasta cierto punto, podemos adivinar, una vez que sabemos como los llamaban, lo que los antiguos arios pensaban de los ríos y de las montañas, de la tierra y del cielo, de la aurora y del sol, y cómo los concebían al percibirlos. Nombraban los objetos según los distintos modos de acción que creían reconocer en ellos, y cuyo ejercicio se acompañaba en el hombre de una emisión involuntaria de sonidos que más tarde se convirtieron en *raíces.*

Tal es, en cuanto puedo juzgar en los actuales momentos, el origen de todo lenguaje y de todo pensamiento; y el mérito de la filosofía de Luis Noiré consiste en haber puesto de manifiesto este principio sin dejarse turbar por el conflicto de las teorías ni por la autoridad de los más grandes nombres.

El lenguaje es una explosión de la acción. Algunos de los actos más simples, el de golpear, empujar, cortar, juntar, medir, labrar, tejer, etc., estaban, y aun lo están comúnmente, acompañados de ciertos sonidos involuntarios, vagos y variables en un principio, y que poco a poco tomaron una forma más definida. En un principio estos sonidos eran inseparables del acto. Por ejemplo, el sonido *mar* acompañaba al acto de frotar, de pulir la piedra, de aguzar el arma, sin que todavía indicase ninguna otra cosa ni para quien hablara ni para los demás. Bien pronto este sonido se convirtió en una indicación: anunciaba que el hombre se iba a poner al trabajo de frotar o pulimentar un arma de piedra; pronunciada con acento expresivo e interpretada por ciertos gestos, intimaba la orden del padre a sus hijos y sus esclavos a que no quedaran mano sobre mano mientras él trabajaba. *¡Mar!* se convirtió en un imperativo. La palabra era perfectamente inteligible, habiéndose empleado desde el principio, no por uno sólo, sino por muchos hombres que se encontraban conjuntamente engolfados en la misma ocupación.

Más tarde nuevo paso. *Mar* podía servir también para otra cosa que para imperativo colectivo o para expresar la orden que uno se dirigía a sí mismo y a los otros (*¡mar!* ¡trabajemos!); si había que transportar piedras para pulimentar, de un sitio a otro, de la orilla del mar a la caverna, a la cabaña, *mar* bastaba para designar no solamente las piedras que se transportaban para ser pulimentadas y aguzadas, sino también aquellas que se utilizaban para tallar, pulir y aguzar. El signo imperativo ya no se restringía al acto, sino que podía referirse a los diversos objetos del acto.

Esta extensión del valor del sonido tenía que acarrear la confusión, y la conciencia de esta confusión hizo naturalmente que se buscara algún expediente para evitarla.

Para distinguir entre *¡mar!* (¡pulamos piedras!) y *¡mar!* (¡vamos! ¡piedras para pulimentar!) se podían adoptar diversos medios. El más sencillo y primitivo era cambiar el acento, el tono de voz. Es el procedimiento del chino y de las restantes lenguas

monosilábicas, en las que el mismo sonido cambia de sentido con el acento.

Otro expediente, no menos natural, consistía en el empleo de signos demostrativos, de *raíces pronominales*, agregadas al sonido *mar;* por ejemplo, «frotar aquí», designaba al hombre; «frotar allí», designaba la piedra.

He ahí una cosa al parecer muy sencilla, y, sin embargo, he ahí lo que dió al hombre la primera conciencia de la diferencia entre el sujeto y el objeto, y, lo que es más, que dejó en su espíritu, por encima de la percepción del agente y de la obra ejecutada, la concepción general de la acción misma independientemente del sujeto operante y del objeto del acto. Es lo que hizo franquear el abismo del sonido que expresa la cosa percibida, al sonido que expresa un mero concepto; este tránsito, que nunca se había explicado, llega a ser perfectamente claro en el sistema de Noiré. Los sonidos que naturalmente acompañan a los actos repetidos, se convierten inmediatamente en los signos de un concepto naciente, esto es, los signos de sensaciones repetidas que el espíritu reduce a la unidad. Una vez que estos sonidos se encuentran diferenciados, por el acento o por otros signos exteriores, de manera que designen el agente, el instrumento, el lugar, el tiempo o el objeto de la acción, el elemento común a todas estas palabras es, ni más ni menos, lo que acostumbramos llamar raíz, esto es, un tipo fonético definido en su forma, que expresa un acto general, un concepto.

Si bien estas consideraciones pertenecen, más que a otras, a la ciencia del lenguaje, no es menos necesario tenerlas siempre presentes en la ciencia de la religión.

¿Qué pensaban los antiguos cuando hablaban de río? Lo que se expresa en los mismos nombres que le daban. Como sabemos, lo llamaban con diferentes nombres: el corredor, el resonante, o, si corría en línea recta, el labrador, el arado o la flecha; como alimentador de los campos era la madre; si separaba a un país de otro, era lo que defiende. Como habréis notado, en todos esos nombres el río era un ser activo. Corre como el hombre, como él grita, como él labra. No se comienza por llamarle el arado, sino el labrador, y el mismo arado fué durante mucho tiempo no un instrumento sino un agente; es el que divide, el que desgarra, y toma con frecuencia su nombre del jabalí, que cava, y del lobo, que desgarra.

De esta manera aprendemos a comprender cómo el hombre primitivo se asimiló al Universo que le envolvía, descubriendo en todas partes actos semejantes a los que él mismo produce y transportando a los agentes que le rodeaban los sonidos que primitivamente acompañaban a la producción de sus propios actos.

He ahí que en esas últimas capas de la lengua se han depositado los verdaderos gérmenes de lo que más tarde llamamos

animismo y *antropomorfismo*. Ahí, en el antropomorfismo, se muestra lo que es una necesidad de la lengua y del pensamiento, y no lo que más tarde parece un libre juego de la fantasía poética. En la época en que el hombre veía en la piedra que él mismo había aguzado un agente a su servicio, el ser que *corta*, y no la cosa con que se corta; en la época en que la *varita* para medir era la medidora, o el arado era el desgarrador, o el buque era el *fugitivo* o el *pájaro*, el río tenía que ser el gritador, la montaña la *protectora* y la luna la medidora. En su marcha diaria, la luna parecía medir el cielo, y con ello ayudaba al hombre a medir cada lunación, cada mes. El hombre y la luna trabajaban de concierto, midiendo de concierto: y como el hombre que mide un campo, que mide una viga, podría llamarse el mâ-s, el medidor, de *mâ*, medir, la luna fué designada con este nombre sánscrito mâs, griego μείς, latín *mensis*, inglés *moon.*)

Esos son los primeros pasos del lenguaje, simples e inevitables y muy fáciles de comprender, bien que haya muchos errores sobre su valor. No hay más que seguir con cuidado, paso a paso, la marcha de la lengua y del pensamiento.

De que a la luna se la llame la *medidora,* y aun la *carpintera,* no se sigue que los primeros creadores del lenguaje no hayan percibido diferencias entre la luna y el hombre. Sin duda el hombre primitivo tenía maneras de pensar muy distintas de las nuestras; pero no por eso se crea que fué idiota, ni que por haber visto alguna relación entre sus actos personales y los del río, de la montaña, de la luna, del sol y del cielo, y por haberles dado nombres que expresan estos actos, haya perdido de vista toda diferencia entre el medidor-hombre y el medidor-luna, entre la madre real y la madre río.

Cuando todo lo que era conocido y denominado se concebía como activo y, por consecuencia, como personal; cuando la piedra era la cortadora, cuando los dientes eran los trituradores o los comedores, cuando el barreno era el taladrador, había, sin duda, entonces gran dificultad en *despersonificar,* en distinguir al medidor de la luna, en neutralizar las palabras, en producir sonidos neutros, en distinguir con precisión la herramienta de la mano, la mano del hombre; en encontrar un medio de hablar de la piedra como de una cosa muerta, que se huella con los pies. Por el contrario, no había ninguna dificultad en colorear, en animar, en personificar.

Y he aquí cómo el problema de la personificación, que en otro tiempo agitó tanto a los mitólogos, se encuentra alterado: ya no se trata de saber cómo el lenguaje se las ha arreglado para personificar, sino cómo ha encontrado el medio de despersonificar.

Generalmente se busca en el género gramatical la causa de la personificación. El género es el resultado y no la causa. Sin duda en las lenguas en que se halla completamente establecida la

distinción de géneros, y sobre todo en los períodos avanzados de estas lenguas, es fácil para los poetas la personificación. Pero aquí se trata de una edad más primitiva. Aun en las lenguas que distinguen el sexo, hubo un tiempo en que todavía no existía tal distinción. En las lenguas arias, que más tarde han desarrollado tan completamente el sistema del género gramatical, algunas de las palabras más antiguas no tienen todavía género. *Pater* no es masculino, ni *mater* femenino, y los nombres más antiguos del río, de la montaña, del árbol y del cielo no tienen ningún signo exterior de género gramatical. Sin signo de género, todos los antiguos nombres expresaban una actividad.

En este estado de la lengua era casi imposible hablar de cosas no activas, no personales. Todo nombre designaba un agente. *Calx,* el talón, significaba el que pega con el pie; *calx,* la piedra, tenía el mismo sentido; no había otro medio de nombrarla; el talón golpea a la piedra y la piedra al talón; ambos eran *calx. Vi* en los Vedas es el ave, «lo que vuela», y es también la flecha. *Yudh* es el combatiente, el arma y el combate.

Fue gran paso el que se dió al colocarse en estado de distinguir por signos exteriores entre lo golpeante y lo golpeado, lo animado y lo inanimado. Hay muchas lenguas que se han detenido en este punto. Las lenguas arias dieron un paso más avanzado distinguiendo en los seres animados los machos de las hembras. Esta distinción comenzó, no por la introducción de nombres masculinos, sino por la de nombres femeninos, es decir, por el hecho de atribuir ciertos sufijos de derivación a los seres hembras. Con esto todas las demás palabras se hicieron masculinas. Más tarde se reservaron ciertos sufijos a los neutros, esto es, a los que no eran ni masculinos ni femeninos; pero, en general, no hubo diferencia más que en el nominativo y acusativo.

Así, pues, aunque más tarde el género llegue a ser un agente poderoso en el desarrollo de la mitología poética, no es el motor real del movimiento. Ese motor se encuentra en la misma naturaleza de la lengua y del pensamiento. El hombre grita sus actos: al descubrir en el mundo exterior actos análogos a los suyos, percibe los objetos de esos actos por medio de esos mismos gritos. No es al principio de las cosas cuando soñará que el río tiene piernas, brazos y armas, porque lo haya llamado el que defiende, ni que la luna es un medidor, porque divida y mida el cielo. Estas equivocaciones vendrán más tarde; todavía nos encontramos en las primeras capas del pensamiento.

Imaginamos al lenguaje imposible sin la frase, y la frase imposible sin cópula. Esto es verdad y no es verdad. Si por frase entendemos una expresión que tiene un sentido, es verdad; pero no lo es si entendemos por frase una expresión formada con varias palabras, sujeto, predicado y cópula. Un imperativo constituye por sí solo una frase. Lo que actualmente llamamos un nombre, era originariamente una especie de frase formada por una raíz y un sufijo, cuyo sufijo designaba algo que era afirmado de la raíz. Cuando la frase se compone de un sujeto y de un predicado, podemos decir que hay sobreentendida una cópula; pero la verdad es que en un principio no se expresaba, que ni había necesidad de expresarla, y lo que es más, era imposible expresarla. Llegar a decir *vir est bonus* en lugar de *vir bonus,* es uno de los últimos triunfos de la palabra.

Hemos visto el embarazo de los primeros arios para hablar de una cosa, es decir, para pensarla como no activa. La misma dificultad tenían que superar para decir simplemente que una cosa era o no era. No pudieron en un principio expresar esta idea más que diciendo que una cosa hacía tal o cual cosa que ellos mismos hacían. Como el acto más general de todos los seres humanos era el de respirar, para decir que una cosa existía, decían que respiraba.

La raíz *as,* aún viviente en nuestro verbo *es,* es una raíz vieja; ya tenía sentido abstracto antes de la separación de los arios. Sin embargo, sabemos que antes de significar *ser* significaba *respirar.*

El derivado más simple de *as,* «respirar», es el sánscrito *as-u,* «el soplo», de donde probablemente vendrá *asu-ra,* «el que respira, que vive, que es», palabra que, por fin, llegó a ser el nombre más antiguo de los dioses vivientes, los asuras védicos.

Cuando se comprendió que no se podía emplear esa raíz *as,* «respirar», hablando de árboles y de otros objetos que visiblemente no respiran, se acudió a otra raíz, *bhû,* primitivamente «crecer», el griego φύω, que se encuentra en el castellano *fué.* Se le aplicó no solamente al mundo animal, sino al mundo vegetal, a todo lo que crece, a todo lo que brota, y a la misma tierra se la llamó *Bhûs,* «la que crece o hace crecer».

En fin, para expresar un concepto aún más general, se tomó el concepto *vas,* «habitar, residir». Es la raíz que encontramos en la palabra sánscrita *vas-tu,* «casa», en el griego ἄστυ, ciudad, y que aún se oculta en el inglés *I was.* Podía aplicarse a todo lo que no caía en el concepto de cosa que respira o de cosa que crece. Era el primer paso que hacía la expresión del ser impersonal o muerto. De hecho existe gran analogía entre la formación de los tres géneros y la introducción de esos tres auxiliares.

Intentemos ver a la luz de estas observaciones cómo los antiguos arios han podido hablar del sol, de la luna, del cielo, de la tierra, de las montañas y de los ríos. Allí donde nosotros diríamos el sol o la luna han salido, hace viento o llueve, ellos no podían hablar ni pensar más que en esta forma: el sol respira (Suryo asti), la luna crece (Mâ bhavati), la tierra permanece (Bhûr vasati), el viento o el soplador sopla (Vâyur vati), la lluvia llueve (indra unatti, vrishâ varshati, somas sunoti).

Lo que aquí describo son las primeras tentativas del hombre para comprender y expresar el drama de la naturaleza que ante él se representaba, y no empleo el sánscrito más que para ilustrar procedimientos de lenguaje muy anteriores a la existencia de dicha lengua. El cómo la idea determinó la expresión, y la expresión, al convertirse en tradicional, reobró sobre la idea, y cómo brotó la mitología de estas acciones y reacciones, son problemas que pertenecen a una fase más reciente del pensamiento, de los cuales no nos debemos ocupar en estos momentos. No hay más que un punto en el que hay que insistir muchísimo. Si los antiguos arios llamaban al sol con nombres que expresaban las diferentes formas de actividad; si lo llamaban el que ilumina, el que calienta, el creador, el nutridor; si la luna era la que mide, la aurora lo que despierta, el trueno lo que muge, la lluvia la que llueve, el fuego el rápido corredor, no suponemos que tomasen estos objetos por seres humanos con piernas y brazos. Aunque decían que el sol respira, no por eso creían que el sol fuera un hombre o un animal con pulmones y boca para respirar. Nuestros antepasados trogloditas, hay que repetirlo, no eran ni poetas ni idiotas. Al decir «el sol respira, el nutridor respira», creían expresar simplemente que el sol estaba en acción, en movimiento, obrando y moviéndose como nosotros mismos. Todavía no veían en la luna dos ojos, una nariz y una boca, ni se representaban los vientos como figurillas de mofletudos que soplan bocanadas de viento desde los cuatro rincones de la tierra. Todo eso vendrá poco a poco, pero no en los primeros días del pensamiento humano.

En el período en que todavía estamos, yo creo que nuestros antepasados arios, lejos de animar, de personificar y de humanizar esos objetos que designamos con el nombre de *semitangibles* y de *intangibles,* se hallaban sorprendidos más bien por las diferencias entre tales objetos y ellos mismos, que por semejanzas imaginarias.

Permitidme que os señale una curiosa confirmación de esta teoría que nos suministran los Vedas. En muchos himnos la comparación es todavía una negación. En lugar de decir, como nosotros, «firme como una roca», el poeta dice: «firmus, non rupes», esto es, que, apoyándose en la diferencia, es como hace sentir la semejanza. Ofrece al Dios el himno de elogio «non suavem cibum», esto es, como un dulce alimento. El río se aproxima mugiendo, «pero no es un toro»; es decir, que muge como un toro; los maruts tienen a sus adoradores en brazos, «pater non filium», es decir, como un padre tiene a su hijo. Así, pues, al sol y a la luna se les representaba en movimiento, *sin ser* animales; los ríos mugen y combaten *sin ser* hombres; las montañas no pueden derribarse, pero no son guerreros; el fuego devora al bosque, pero no es un león.

Al verter pasajes de este género, traducimos la negación por

la conjunción *como,* y los ríos mugen *como* los hombres; pero importa observar que a los mismos poetas les llamaban la atención las diferencias tanto o más que las semejanzas.

Hablando de los diversos objetos de la naturaleza que desde el origen habían despertado su atención, los poetas empleaban naturalmente ciertos epítetos con preferencia a otros. Estos objetos eran diferentes unos de otros, pero también poseían en común cierto número de cualidades; podían, pues, recibir determinados epítetos comunes, y más tarde agruparse en clases bajo el título de tales epítetos, y acarrear de este modo un nuevo concepto. Todo esto era posible; veamos lo que sucedió.

Consultemos los Vedas. Todos los himnos se dirigen, según los antiguos teólogos indos, a determinados *devatas.* Esta palabra, por su sentido y por su raíz, corresponde a la palabra *divinidad;* pero en los mismos himnos nunca aparece con este sentido. Todavía no estaba formado el concepto abstracto de divinidad. Los mismos antiguos comentadores indos nos dicen que por *devata* simplemente entendían la cosa o persona a que se dirigía el himno, el *objeto* del himno, en tanto que llamaban *Rishi* o vidente al *sujeto* del himno, a aquel que se dirige a esta cosa o a esta persona. Si la palabra del himno se dirige a la víctima que se va a ofrecer y hasta a los vasos del sacrificio, a un carro, a un hacha, o a un escudo, todos esos objetos se convierten en *devatas.* En algunos himnos dialogados el que habla es Rishi, aquel a quien habla es *devata.* De hecho *devata* ha llegado a ser un término técnico, que en la lengua de los teólogos indos designa el objeto al cual se dirige el poeta. Pero si el concepto abstracto de *devata,* de la divinidad, no aparece aún en los himnos del Rig-Veda, encontramos que la mayoría de los seres a quienes dirigían los antiguos Rishis sus himnos tenían el nombre de *devas.* Si un heleno se hubiese visto en la precisión de traducir al griego la palabra *deva,* probablemente habría empleado la palabra θεός, como nosotros traducimos esta última por Dios, sin que nos preocupemos gran cosa por el significado de esta palabra. Pero cuando buscamos las ideas que los poetas védicos asociaban a este nombre, nos encontramos con que eran muy distintas de las que expresaban θεός o Dios, y que aun en el Veda, los Brahmanas, los Aranyakas y los Sutras el sentido de la palabra está en perpetuo movimiento y cambio. Explicar el sentido de *deva* es hacer su misma historia, comenzando por su etimología y concluyendo por sus últimas definiciones.

Deva, de la raíz *div,* «brillar», significaba primitivamente *brillante.* Los diccionarios lo definen dios y divino; pero si en los himnos traducimos siempre *deva* por *deus,* cometeremos algunas veces un anacronismo mental de un millar de años. En el tiempo de que hablamos, los dioses, en el sentido moderno de la palabra, no existían todavía; luchaban por nacer, esto es, el concepto y

el nombre de la divinidad se hallaban en las primeras fases de su evolución y «en la contemplación de lo creado, el hombre subía paso a paso hacia Dios». He ahí lo que abrillanta el valor efectivo de los himnos védicos. Hesíodo nos da el pasado de una teogonía, el Veda nos da la misma teología, el nacimiento y la formación de los dioses; es decir, el nacimiento y la formación de las palabras con que se designan; y vemos en los himnos más recientes —recientes de carácter, si no de edad— las subsiguientes fases de este desarrollo.

No es *deva* la única palabra que, habiendo designado en un principio una cualidad común a gran número de seres invocados, concluye por convertirse en un nombre general de la divinidad. *Vasu,* nombre muy común de ciertos dioses, también significaba en un principio *el brillante.*

Algunos de estos objetos impresionaban fuertemente el pensamiento de los primeros poetas, por su carácter inmutable e imperecedero en medio de todos esos seres que mueren y se convierten en polvo. Los llamaban *amarta,* ἄμβροτος, que no muere; *ajara,* ἀγήρως, que no envejece, que no se deteriora.

Cuando se quería expresar la idea de que objetos como el cielo y el sol eran, no solamente imperecederos e inmutables, en el seno del cambio y del deterioro de todos los demás seres, hombres o animales, sino que tenían una vida real y propia suya, se empleaba la palabra *asura,* que yo creo derivada de *asu.* Mientras que *deva,* a causa de su sentido primitivo, estaba reservada a las manifestaciones brillantes y benéficas de la naturaleza, *asura* no estaba sometida a las mismas restricciones, y pudo, desde los primeros tiempos, aplicarse a todas las fuerzas de la naturaleza, lo mismo a las benéficas que a las maléficas. En esta palabra *asura,* primitivamente «dotado de aliento», más tarde *Dios,* podemos reconocer las primeras huellas de lo que algunas veces se ha llamado *animismo.*

Hay otro adjetivo que primitivamente tenía casi el mismo sentido que *asura,* y es *ishira.* Derivado de *ish,* «sabor, fuerza, animación, vida», se aplicaba a varias divinidades védicas, especialmente a Indra, a Agni, a los Maruts, a los Adityas y también a otros objetos, al viento, a un carro, al espíritu. El sentido primitivo «vivo y animado» aparece todavía en el griego ἱερὸς ἰχθύς, y en ἱερὸν μένος, y el sentido general de divino, sagrado, que tiene en Grecia, debe explicarse de la misma manera que el de *asura,* «Dios» en sánscrito.

IV

LO SEMITANGIBLE Y LO INTANGIBLE EN EL VEDA

Volvamos a las tres clases en que hemos repartido los objetos naturales. No sé que la primera tenga representantes entre los devatas del Rig-Veda.

El culto de la piedra, del hueso, de la concha, en una palabra, del fetiche, no aparece en los himnos antiguos, aunque sí en los más modernos, especialmente en los del Atharva. Los objetos artificiales citados o celebrados en el Rig, son de aquellos que todavía pudiera cantar un Wordsworth o un Tennyson: el carro, el arco, el carcaj, el hacha, el tambor, los vasos del sacrificio y otros objetos del mismo género. Nunca toman un carácter personal; no eran más que objetos útiles, preciosos, quizá sagrados (1).

Otra cosa completamente distinta sucede con la segunda clase. Casi todos nuestros semitangibles se encuentran entre los devatas del Veda. Así leemos (1,90, 6-8):

Los vientos derraman la miel sobre el hombre piadoso, los ríos derraman miel. ¡Sean nuestras plantas llenas de miel!

Miel sea la noche y también la aurora. ¡Lleno de miel sea el firmamento por cima de la tierra! ¡Miel sea el cielo, nuestro padre!

¡Sean llenos de miel nuestros árboles; lleno de miel sea el sol; llenas de miel sean nuestras vacas!

La anterior es una versión literal; pero la palabra *madhu,* que traduzco por miel, y que, en efecto, eso significa, tiene un sentido más extenso en sánscrito. Miel significa comida y bebida, dulce comida y dulce bebida, y, por consiguiente, la lluvia

---

(1) Se ha dicho que los utensilios y los instrumentos nunca se convierten en dioses. Véase el *Bosquejo de una filosofía de las artes técnicas,* de Kapp, quien cita, en apoyo de dicha idea, la *Historia primitiva de la Humanidad,* de Caspari. Pero precisamente se lee lo contrario en los *Principios de Sociología,* de Spencer, que dice: «En la India, la mujer adora la canasta donde se hallan contenidas las cosas más necesarias para la vida; le ofrece sacrificio lo mismo que al molino de arroz y a los demás instrumentos que le ayudan en sus trabajos domésticos. El carpintero presta el mismo homenaje a su hacha, a su azuela y a sus demás herramientas. Otro tanto hace el brahmán con la pluma con que escribe, el soldado con el arma de que va a servirse en campaña, el albañil con su paleta». El testimonio del abate Dubois es bastante sospechoso; pero una autoridad más competente, la de Lyall, atestigua el mismo hecho en su libro titulado *Religión de una provincia de la India:* «No solamente el labrador reza a su arado, el pescador a su red y el tejedor a su telar, sino que el escribiente adora a su pluma y el banquero a sus libros de contabilidad». Todo está bien; sólo falta saber qué es lo que aquí se entiende por la palabra *adorar.*

refrescante, el agua, la leche, toda cosa deliciosa. Nunca podremos traducir estas viejas palabras con toda exactitud. Sólo mediante un largo y profundo estudio, podremos adivinar todas las fibras que hacían vibrar en el alma de los viejos poetas.

En otra parte leemos:

«En nuestra ayuda invocamos a los tres séptuplos ríos que corren, las grandes aguas, los árboles, las montañas y el fuego. (Rig-Veda, X, 64, 8.)

»¡Ojalá envuelvan con su protección nuestra fortuna, y a las montañas, y a las aguas, y a las plantas generosas, y al cielo; y la tierra de acuerdo con los árboles y los dos mundos! (VII, 34, 23.)

»¡Séanos propicio el sol que va a lo lejos! ¡Séannos propicias las cuatro regiones del cielo! ¡Séannos propicias las sólidas montañas! ¡Séannos propicios los ríos y las aguas! (VII, 35, 8.)

»..¡Oigannos las fuertes montañas! (III, 54, 20.)

»¡Protéjannos las montañas muy alabadas, y los brillantes ríos! (V, 46, 6.)

»¡Protéjannos las auroras nacientes! ¡Protéjannos los ríos que se hinchan! ¡Protéjannos las firmes montañas! ¡Protéjannos los manes cuando invocamos a los dioses! (III, 52, 4.)

»Queremos la protección del cielo y de la tierra; pedimos a los ríos madres y a las herbosas montañas, al sol y a la aurora, que conserven nuestra inocencia, y ojalá el jugo del Soma nos aporte la dicha de hoy.» (Rig-Veda, X, 35, 2.)

He aquí, por último, una invocación más trabajada, dirigida a los ríos, en particular a los del Penjab, cuya cuenca constituye el teatro de lo poco que sabemos de la historia de la India védica.

1. *Aguas que el cantor en la morada de Vivasvat diga vuestra suprema grandeza, han venido, triples, por siete; pero el Sindhu (el Indo) es muy superior en fuerza a todos esos viajeros.*

2. *Varuna te ha abierto senderos para marchar. ¡Oh Sindhu! cuando descendiendo del cielo corrías por el premio de las carreras. Vas sobre la tierra, sobre las crestas en abismo, soberano a la cabeza de los ríos en marcha.*

3. *Su rumor sube al cielo por encima de la tierra; produce un esplendoroso y eterno estruendo como del seno de la nube truenan los aguaceros; cuando el Sindhu marcha, muge como un toro.*

4. *Hacia ti, oh Sindh, como madre a su pequeñuelo, las mugidoras vacas (los ríos) vienen a verter su leche. Como un rey en la batalla, tú diriges tus dos alas cuando recibes de frente a los ríos que se disuelven en ti.*

5. *¡Acoged mi himno, oh Ganga (Ganges), oh Yamuna (Jumma), oh Saravasti, (Sursuti), oh Çutudri (Sutlej), oh Parushni (Ravi)! Con el Asikni (Akesines), escucha, oh Marudvridha; escucha, oh Arjikiya, con el Vitasta (Hidaspes, Behat) y el Sushama.*

6. *Unido al principio con el Trishtama para hacer el camino juntos con el Susartu, el Rasa y el Çveti, vas ¡oh Sindhu! con el Cubha (el Cophen, el río Cabul) a buscar el Gomati (el Gomal) con el Mlehatnu a buscar el Krumu (el Kurum) para marchar por el mismo camino con ellos.*

7. *Refulgente, brillante, con poderoso esplendor empuja a las nubes a través de las llanuras el invencible río Sindhu, vigoroso entre los vigorosos, como una hermosa yegua; bella cosa para ser vista.*

8. *Rico en caballos, en carros, en vestidos, en oro, en pastos, en lana, en hierbas, el bello, el potente Sindhu anda y se extiende por el país derramando miel.*

9. *El Sindhu ha enganchado caballos a su ágil carro. ¡Ojalá pueda en la lucha conquistarnos los bienes! Porque grande es celebrada la grandeza de este carro rodador, invencible, glorioso, omnipotente.* (Rig-Veda, X, 75, 1.)

He escogido entre mil las anteriores invocaciones porque se dirigen a seres cuya naturaleza es todavía perfectamente clara, a semitangibles, a semidivinidades.

La cuestión que aquí se propone, es la siguiente: ¿Se deben calificar de dioses estos objetos? En algunos pasajes ciertamente que no, porque nosotros mismos, aunque no somos politeístas, podríamos sin inconveniente asociarnos a esas fórmulas que hacen del árbol, de la montaña, del río, de la tierra, del cielo, de la aurora y del sol, objetos dulces y agradables al hombre.

Se dió un gran paso cuando el poeta invocó los ríos y las montañas para proteger al hombre. Sin embargo, todavía puede concebirse esto. Sabemos los sentimientos de los antiguos egipcios por el Nilo, y hoy mismo el patriota suizo podría muy bien invocar los ríos y las montañas para que le protegieran a él y a su hogar contra el enemigo del exterior.

Pero un paso trae otro. Se pide a las montañas que escuchen. Esto hasta cierto punto se comprende, pues, ¿para qué invocarlas si no oían?

Al sol se le llama «el que ve a lo lejos». ¿No vemos cómo los primeros rayos del sol naciente penetran las tinieblas y brillan todas las mañanas en nuestro techo? ¿No son esos rayos los que nos hacen ver? El sol, pues, tiene derecho a ser llamado el que brilla a lo lejos, el que ve a lo lejos.

Los ríos son las madres: ¿no alimentan a las praderas y a los rebaños que en ellas pacen? Nuestra misma vida ¿no depende de los ríos y de su regularidad para suministrarnos las aguas en el tiempo oportuno?

Y si el cielo es como un padre, si es el padre, ¿no vela el cielo por nosotros? ¿No nos protege a nosotros y a todo el Uni-

verso? ¿Hay nada más antiguo, más elevado y en ocasiones más dulce y más terrible que el cielo? (1).

Si a todos esos seres, o como les llamamos, a todos esos *devas*, a todos esos brillantes, como gustaban llamarles nuestros antepasados, se les pide miel, es decir, alegría, alimento, dicha, nada tiene de sorprendente; también sabemos que hay en cada uno de ellos una fuente de bendiciones.

La primera oración que realmente sorprende es la que se les dirige para conseguir la inocencia. He ahí evidentemente un pensamiento más reciente. Todo lo que está en el Veda no es por eso igualmente antiguo ni pertenece a un solo y mismo período. Los himnos se han reunido unos mil años antes de Cristo; pero debieron existir mucho antes de que se reunieran. Hubo tiempo para el más rico desarrollo, y no hay que olvidar que el genio individual, que algunas veces se revela en esos himnos, se adelanta con frecuencia en muchos siglos a la marcha lenta de la masa en su viaje de investigación de la verdad.

Hemos llegado bastante lejos, aunque por una sucesión de pasos muy simples y fáciles. Supongamos ahora que podamos hablar cara a cara con un poeta védico, aunque sea con uno de aquellos que al invocar los ríos madres y el cielo padre les rogaban que le escuchasen y guardasen del pecado. ¿Qué diría si le preguntáramos si los ríos, las montañas o el cielo eran dioses? Ni siquiera comprendería la pregunta. Equivaldría a preguntar a un niño si considera a los hombres, a los caballos, a las moscas y a los peces como animales, y a las encinas y a las violetas como vegetales. El Rishi y el niño responderían que no, porque no habían llegado a ese concepto elevado que más tarde les permitirá abrazar de una sola ojeada objetos de apariencia tan diversa. El concepto de Dios se formaba en silencio a medida que el hombre tomaba una actitud más definida en presencia de lo semitangible y de lo intangible. La investigación de lo intangible, de lo desconocido, oculto en todos los semitangibles, había comenzado con

(1) Es raro tropezar con un escritor que defienda la fe en las fuerzas naturales contra la fe en un dios supremo, y hasta nos cuesta trabajo comprender cómo una vez aparecida la idea de un dios único, ha podido sostenerse contra el'a la fe en divinidades independientes. Y, sin embargo, hay ejemplos de ello. Celso, el autor, sea el que quiera, que conocemos por las citas y la refutación de Orígenes, defiende sin ambages el politeísmo griego contra el monoteísmo judío y cristiano: «Los judíos —escribe— profesan respeto al cielo y a sus habitantes; pero las mayores y más sublimes maravillas de esas elevadas regiones no tienen ninguna participación en ese respeto. Adoran los fantasmas de la noche, las oscuras visiones de su sueño; ¡pero no se cuidan ni se inquietan de esos bellos mensajeros del cielo, de esos ángeles, verdaderos ángeles, brillantes precursores del bien, de esos ministros que traen las lluvias del invierno y los calores del verano, las nubes, los relámpagos y el trueno, que producen y conservan los frutos de la tierra y todos los seres vivientes, seres en los cuales Dios revela su presencia!

el primer fracaso experimentado por uno u otro de nuestros sentidos, que en vano había buscado el objeto de percepción correspondiente a su naturaleza. Se admitía la existencia de todo lo que faltaba a la plenitud de la percepción, esto es, de todo lo que en el objeto real frustraba la esperanza de alguno de los sentidos, y se buscaba su realidad en otra parte. Así se construía un mundo hecho de objetos perceptibles solamente a dos sentidos, o quizá a uno solo, con la esperanza de acercarse a un mundo que no era perceptible a ninguno de los cinco sentidos, y al que, sin embargo, se le reconocía como tan real y tan pródigo de bendiciones para la humanidad como el árbol, la montaña y el río.

Examinemos más de cerca algunos de los intermediarios que nos han conducido de lo semitangible a lo intangible, de lo natural a lo sobrenatural. Comencemos por el fuego.

Hoy el fuego no es solamente visible, sino tangible; pero hay que olvidar el fuego tal y como al presente lo conocemos, y procurar imaginarnos lo que era para los primeros habitantes de la tierra. Es posible que el hombre haya vivido mucho tiempo, y aun esbozado su lenguaje y su pensamiento mucho antes de saber encender lumbre. Pero antes del descubrimiento de este arte, que debió señalar una revolución completa en su vida, había visto la centella; había visto y sentido el calor y la luz del sol; había asistido con estupor a esos incendios de bosques iniciados por el rayo o por el frote de las ramas en estío. En todas esas apariciones y desapariciones había un enigma que le atormentaba. He ahí el fuego, y ya ha desaparecido. ¿De dónde venía? ¿Adónde se marchaba? Si alguna vez hubo espíritu, sin duda era él. ¿No es verdad que parece que viene de las nubes? ¿Se desvanece en el mar? ¿Vive en el sol? ¿Viaja a través de las estrellas? Preguntas de niño, sin duda, pero naturalísimas en una época en que todavía el hombre no había aprendido a hacer que el fuego obedeciera sus órdenes. Más tarde aprendió a encender por el frote, pero todavía no comprendía ni su causa ni su efecto. Veía aparecer y desaparecer repentinamente la luz y el calor; estaba fascinado por el fuego y jugaba con él como ahora lo hace el niño a pesar de las prohibiciones de su madre. Y cuando *pensaba* en el fuego y lo nombraba, ¿qué debía suceder? No podía nombrarlo más que por lo que hacía; era el consumidor y el alumbrador, idéntico al ser que consume en la chispa e ilumina en el sol. Eran sus movimientos rápidos los que especialmente impresionaban al hombre: sus apariciones y desapariciones repentinas. Lo llamaba el *vivo*, el *ágil*, AG-NIS, IGNIS.

Y luego había muchas cosas que contar de él: Cómo era hijo de dos trozos de madera; cómo, inmediatamente después de nacido, devoraba a su padre y a su madre, es decir, a las dos piezas de donde había brotado; cómo se desvanecía o se extinguía al contacto del agua; cómo habitaba la tierra en calidad de amigo;

cómo segaba a su paso los bosques; y más tarde, cómo llevaba la ofrenda de la tierra al cielo, mensajero y mediador entre los dioses y los hombres. Y habrá que sorprenderse de los nombres y de los epítetos múltiples de Agni, de las innumerables historias o mitos que de él se contaban, y, en fin, del mito más antiguo de todos los mitos, es decir, el de que el fuego ocultaba en sí un ser invisible y desconocido, pero de innegable existencia; ¿quién sabe? quizá el Señor.

Después del fuego, con el cual se le identifica en ocasiones, viene el sol. Difiere de todos los objetos de que hemos hablado hasta aquí, por el hecho de que está fuera del alcance de todos nuestros sentidos, a no ser el de la vista. Nunca podremos formarnos una idea exacta de todo lo que debió ser el sol para los primeros habitantes de la tierra. Aun después de los últimos descubrimientos de la ciencia, tan brillantemente descritos por Tyndall, que nos ha enseñado que vivimos, que nos movemos, que estamos en él, que lo quemamos, que le respiramos, que nos alimentamos de él, no podemos todavía figurarnos todo lo que despertaba en la naciente conciencia de la humanidad esa fuente de luz y de vida, ese viajero silencioso, ese majestuoso soberano, amigo que se va, héroe que muere en su carrera de cada día y de cada año. Se queda uno asombrado de ver tanto el sol en la mitología, esto es, en la conversación diaria de los arios; pero ¿cómo había de suceder otra cosa? Los nombres del sol son infinitos, como sus historias; pero, desde el principio hasta el fin, continuaba siendo un misterio el saber quién era, de dónde venía, adónde iba. Mejor conocido que ninguna otra cosa, siempre quedaba en él algo desconocido. Que el hombre mire en el ojo del hombre para sondar el abismo profundo del alma con la esperanza de tocar por fin con el ser último, y nunca le encontrará ni le verá, ni le tocará; y, sin embargo, creerá siempre y no dudará de él jamás; quizá hasta le conceda su respeto y su amor. Así el hombre levantaba sus ojos hacia el sol buscando el alma que le respondiese; la respuesta no venía. Sus propios ojos retrocedían deslumbrados y cegados por esa radiación, impotentes para soportarla. Y, con todo, nunca dudó de que lo invisible estuviera allí, y sentía que, aun en los momentos en que le abandonaban sus sentidos y se daba cuenta de su impotencia para comprender ni saber nada, podía, sin embargo, cerrar con seguridad los ojos y creer, arrodillarse y adorar.

Hay en la India una raza muy inferior, de la que se dice que adora al sol: la de los sonthals. Lo llaman *Cando*, palabra que significa «el brillante», e igualmente designa la luna. Probablemente es el sánscrito *candra*. Decían a los misioneros establecidos entre ellos, que Cando fué quien creó el mundo; y como se les hiciera notar lo absurdo de hacer del sol el creador, contestaron que se referían al Cando invisible, no al visible.

Primitivamente, la aurora no era más que el sol naciente, y el crepúsculo el sol poniente. Más tarde se distinguieron ambas cosas, y de ahí una rica cosecha de historias y de mitos. Al lado de la aurora y de la tarde se tuvieron bien pronto el día y la noche, y, con su múltiple descendencia, las diversas parejas que las representan; los Dióscuros de los griegos, los Açvins de los indos, los dos gemelos que a veces también representan el cielo y la tierra. Con esto entramos en plena mitología.

Todos los intangibles de que hasta aquí nos hemos ocupado, nos eran dados y comprobados por el sentido de la vista. He aquí otros, suministrados por el oído y que escapan a los restantes sentidos (1).

Oímos el ruido del trueno; pero no podemos ver, tocar, sentir, ni gustar el trueno mismo. Los viejos arios no podían tener idea de un ruido sin persona que lo emitiera, de un trueno impersonal; eso es bueno para nosotros. El trueno despertaba en ellos la idea de un ser tonante, como los ruidos del bosque despertaban la idea de un aullador, león u otra cosa. En ese *tonante*, o en ese *aullador*, encontramos el primer ejemplo de uno de esos seres que no se pueden ver, y cuya existencia es, sin embargo, imposible negar; existencia y poder formidable para el bien o para el mal. Este ser tonante se llama en los Vedas *Rudra*, el *aullador*, y es fácil comprender cómo, una vez creado Rudra, tuviese que manejar el rayo, llevar el arco y la flecha, castigar a los malos, respetar a los buenos, hacer que vuelva la salud después de las tinieblas, la frescura después del calor, la salud después de la enfermedad. Una vez abierto el primer folio, no tiene nada de sorprendente el crecimiento del árbol, por rápido que sea.

El viento se nos revela especialmente por el tacto, cuyo testimonio en verdad se confirma frecuentemente por el oído e indirectamente por la vista.

También aquí la palabra y el pensamiento nacientes no distinguen, como lo hacemos ahora, entre el soplo y el que sopla. Son una sola y misma cosa, y algo que se parece a nosotros mismos. En el Veda encontramos himnos dirigidos a Vayu, el soplador, y otros a Vata, el soplo; pero este último es igualmente masculino y no neutro. Aunque raramente celebrado, el viento, cuando lo es, ocupa un lugar elevadísimo. Es el rey del Universo,

(1) «Considera también que el sol, que nos parece tan visible, no permite al hombre que le mire atentamente, y ciega al que en él se fija. También verás que son invisibles los ministros de los dioses. Se ve que el rayo viene de lo alto y rompe todo lo que encuentra; pero no se le ve venir, ni herir, ni partir. Tampoco los vientos se dejan ver, aunque su obra es bien visible, y que sintamos cuando se acerca». Jenofonte, *Memorabilia*.

el primogénito, el soplo de los dioses, el germen del mundo, aquel cuya voz se oye sin que se vea su cuerpo.

Al lado de los vientos está la tempestad, o, como dice el Veda, los *maruts*, «los que aplastan, los que hieren», que se lanzan como locos con el trueno y el relámpago, que arremolinan el polvo, doblando y rompiendo los árboles, destruyendo las habitaciones, matando hombres y rebaños, hendiendo las montañas y despedazando las rocas. Van y vienen; pero nadie puede decir de dónde ni adónde; nadie puede cogerlos. Y, sin embargo, ¿quién puede dudar de su existencia? ¿Quién se negará a inclinarse ante ellos, a hacerlos propicios todo lo posible con las buenas palabras, los buenos pensamientos y las buenas acciones? «Pueden aplastarnos, y nosotros no podemos aplastarlos». En este mismo sentimiento existe un germen de pensamiento religioso, y aun en estos nuestros tiempos hay muchos que comprenderán mejor la religión bajo esta forma brutal, que a la manera de Schleiermacher, como el sentimiento abstracto de nuestra dependencia de una fuerza que nos determina, y a la que no podemos determinar a nuestra vez. No hay, pues, de qué sorprenderse por la formación de ese otro mito, es decir, de que el viento, como el fuego, oculta en sí un ser invisible, desconocido, y, sin embargo, de indudable existencia. —¿Quién sabe?— Quizá el Señor.

Queda, en fin la lluvia. He aquí un objeto al que sin duda parece difícil colocar en la categoría de lo intangible. Considerada en su materia y nombrada por esta materia, el agua es, sin duda, un tangible en toda la extensión de la palabra. Pero el pensamiento primitivo se detenía más en las diferencias que en las semejanzas. La lluvia no es para el hombre primitivo el agua pura y simple; es un agua cuya fuente no se conoce, es un agua cuya prolongada ausencia hace perecer las plantas, los animales y los hombres, y cuyo retorno alegra la naturaleza. En ciertos países era el aullador (el trueno) o el soplador (el viento) el que daba la lluvia; en otros, en los que el retorno anual de la lluvia era cuestión de vida o muerte, al lado del dios tonante y del dios aullador se establecía el dios lloviente. En sánscrito, a las gotas de lluvia se las llama *ind-u*, sustantivo masculino; al que las envía se le llama Ind-ra, «el que llueve», y es en el Veda el nombre de la principal divinidad adorada por los colonos arios de la India y del país de los Siete Ríos.

Así hemos visto cómo el cielo, primitivamente el *iluminador* del mundo, llamado por esta razón *Dyaus*, Ζεύς *Júpiter*, podía reemplazarse por diferentes dioses que representan las principales energías del cielo: lluvia, trueno y tempestad. Pero el cielo, el firmamento, puede cubrir y proteger al mundo entero; de ahí la concepción de un dios que cubre todo, que abraza todo, sustituído a la del firmamento. Como envolvía todas las cosas, este dios podía fácilmente abismarse en las imágenes de la noche y oponerse al dios del día. Así se formó la concepción de dioses correlativos que representan el día y la noche, la mañana y la tarde, el cielo y la tierra. Cada uno de estos cambios pasa ante nuestros ojos en el Veda, y de ahí salen esas parejas de dioses como Varuna, el dios que abraza todo (ουρανός) y Mitra, el brillante sol del día; los dos Açvins, mañana y tarde; Dyavaprithivi, el cielo y la tierra.

De este modo hemos visto elevarse ante nuestra vista casi todo el Panteón de los poetas védicos, el más antiguo de los panteones del mundo ario. No hemos visto más que los gérmenes; pero fácilmente podemos imaginar qué cosecha se producirá bajo los rayos de la poesía y al calor de la especulación filosófica. Hemos aprendido a distinguir dos clases de divinidades o de dioses. Empleo esta palabra a falta de otra; seres, poderes, fuerzas, espíritus, son todas ellas palabras demasiado abstractas.

Semidivinidades: Arboles, montañas, ríos, tierra, mar; objetos semitangibles.

Divinidades: Cielo, sol, luna, aurora; objetos intangibles: después trueno, relámpago, viento, lluvia, pudiendo formar estos cuatro últimos una clase distinta, a causa de sus apariciones irregulares, dioses especialmente activos, dioses del drama.

V

LOS DEVAS

Para designar a todos esos seres no hay palabra tan impropia como la de *dioses* o *divinidades*. Emplear en plural nuestra palabra *dios* es un solecismo de lógica; es hablar de los dos centros de un círculo. Pero, aun el griego θεοί y el latín *dii*, constituirían un anacronismo. Lo mejor sería conservar la palabra sánscrita y decir los *devas*. Como se ha visto, *Deva* significaba primitivamente brillante y no era más que un epíteto que se aplicaba al fuego, al cielo, a la aurora y al sol, así como a los ríos, a los árboles y a las montañas. De este modo el epíteto se convirtió en un término general, y aun en el Veda no hay himno tan antiguo en que la palabra no deje las primeras huellas de ese concepto general de ser brillante y celeste por oposición a las oscuras potencias de la noche y del invierno. Habiendo caído en el olvido su sentido etimológico, *deva* llegó a ser simplemente el nombre de esas potencias brillantes, y ese *deva* es el que subsiste en el latín *deus, dios*, e indirectamente en *divinidad*. Hay

continuidad en el pensamiento como en el sonido, entre los *devas* del Veda y «la *divinidad* que determina nuestros destinos».

Conforme a lo que me proponía mostraros, hemos visto la transición real de lo visible a lo invisible, a los seres brillantes; de los devas que se tocan, como el río; que se oyen, como el trueno; que se ven, como el sol; a los devas que ya no se pueden tocar, oír, ni ver. En palabras como *deva* o *deus*, volvemos a encontrar la huella de los pasos que han conducido a nuestros antepasados del mundo sensible al mundo suprasensible. Este camino se hallaba trazado por la misma naturaleza; o, si la naturaleza no es más que un deva disfrazado, es un ser mayor y más alto que la misma naturaleza. Este antiguo camino conducía a los antiguos arios, como a nosotros mismos nos conduce todavía, de lo conocido a lo desconocido, de la naturaleza a un dios de la naturaleza.

«Pero —me diréis— nada justifica esta marcha. Puede conducirnos al politeísmo y al monoteísmo; puede, asimismo, conducir al pensador al ateísmo. El hombre no tiene derecho a hablar más que de actos y de hechos, no de agentes y de factores».

A lo que respondo: Sí, este camino conducía a los arios védicos al politeísmo, al monoteísmo y al ateísmo; pero después de haber negado a los viejos devas, no se detenían hasta encontrar el ser por cima de los dioses, el ser mismo del mundo, y, al propio tiempo, su ser real en sí mismos. Y también nosotros somos como los viejos arios; también nosotros establecemos como postulado la existencia del agente bajo el acto, del factor bajo el hecho. Fuera de esto, los actos ya no son actos, los hechos ya no son hechos. Todo nuestro lenguaje, esto es, todo nuestro pensamiento, todo nuestro ser, reposa en esta convicción. Fuera de esto, el ojo del hombre ya no refleja un alma y viene a reducirse a un cristal muerto. Todo nuestro ser se viene abajo; ya no somos agentes, ya no somos más que actos, máquinas impotentes para moverse, seres en quienes ya no hay una persona.

El viejo camino que conducía a los arios de lo visible a lo invisible, de lo finito a lo infinito, era largo y escarpado; pero era el buen camino, y si jamás tocaremos su término aquí abajo, podemos, sin embargo, seguirlo confiadamente, porque no hay otro. De estación en estación el hombre ha adelantado cada vez más en este camino. A medida que ascendemos, el mundo se hace más pequeño y el cielo está más próximo. A cada nuevo horizonte nuestra vista se amplía, nuestro corazón se ensancha y el sentido de nuestras palabras es más profundo.

Permitidme citar las palabras de uno de mis amigos más queridos, cuya voz no ha mucho todavía resonaba en Westminster Abbey, y cuya viviente imagen, tal como fué trazada por

una mano amiga, está de seguro presente a los ojos de muchos de los que me escuchan.

«Nuestros antepasados —dice Carlos Kingsley— esos corazones sencillos, miraron a su alrededor sobre la tierra y dijeron: ¿Dónde está el Padre universal, si es que existe Padre universal? No en la tierra, porque la tierra perecerá; no en el sol, ni en la luna, ni en las estrellas, porque perecerán. ¿Dónde está aquel que siempre permanecerá?

»Entonces levantaron los ojos y creyeron ver más allá del sol, de la luna, de las estrellas y de todo lo que cambia y cambiará, el claro azul, el infinito firmamento de los cielos.

»Aquella cosa no cambiaba; era eternamente la misma. Lejos, y por debajo de ella, rodaban las nubes, las tempestades y todo el ruido de este mundo bullidor. Pero el cielo de allá arriba permanecía tranquilo, tan brillante y tan sereno como siempre. He ahí lo que debe ser el Padre universal, inmutable en el cielo, que no cambia; brillante y puro e infinito como los cielos y, como los cielos, silencioso y lejano».

¿Cómo llamaron a ese Padre universal? Hace cinco mil años, y quizá más atrás, cuando los arios, que todavía hablaban una lengua que no era ni sánscrito, ni griego, ni latín, le llamaban *Dyu pater*, el Cielo-padre.

Hace cuatro mil años, quizá más atrás, aquella parte de los arios que se dirigió al Sur, a las riberas del Penjab, lo llamaban *Dyaush-pita*, el Cielo-padre.

Hace tres mil años, quizá más atrás, los arios que se establecieron en las riberas del Helesponto le llamaban Ζεύς πατήρ e cielo-padre.

Hace dos mil años los arios de Italia, alzando sus ojos al cielo luminoso por cima de su cabeza, hacia ese *sublime candens*, le llamaban *Ju-piter*, el Cielo-padre.

Hace mil años los arios teutónicos invocaban a ese mismo Cielo-padre, a ese Padre universal, en los sombríos bosques de Germania, y su viejo nombre de *Tiu* o *Uio* repercutía entonces quizá por última vez.

Pero no hay pensamiento ni palabra que se pierdan por completo. Y cuando aquí, en esta vieja Abadía, edificada sobre las ruinas de un antiguo templo romano, buscamos un nombre para lo invisible, para lo infinito que por todas partes nos envuelve, un nombre para lo desconocido, para el Ser real del mundo y de nosotros mismos, también nosotros, sintiéndonos, a nuestra vez, como niños arrodillados en un cuartito retirado, las supremas palabras que acuden a nuestros labios son: «Padre nuestro que estás en los cielos».

LECCION QUINTA

LAS IDEAS DE INFINITO Y DE LEY

I

ORIGEN SENSIBLE DE LAS IDEAS RELIGIOSAS

Todos los días, todas las semanas, todos los meses y todos los trimestres, publicaciones, y publicaciones de las más leídas, nos dicen a porfía que ya pasó el tiempo de la religión, que la fe es una alucinación o una enfermedad de la infancia, que los dioses enseñan la hilaza y se han hecho imposibles, que el único conocimiento es el que nos viene de los sentidos, que debemos contentarnos con hechos y cosas finitas, y borrar las palabras infinito, sobrenatural y divino del diccionario del porvenir.

Mi propósito en estas lecciones no es atacar ni defender ninguna forma de religión; no faltan plumas para una u otra tarea. La mía es completamente distinta, tal como me la he trazado y tal como creo que la trazó el espíritu mismo del fundador de estos cursos. Es histórica y psicológica. Quede para los teólogos brahmanes o cramanas, mobeds o mollahs, rabinos o doctores en teología, intentar demostrar si tal o cual forma de religión es verdadera o falsa; lo que yo quiero saber es cómo es posible la religión, cómo seres humanos, constituídos como lo estamos nosotros, han llegado a poseer una religión; cómo es la religión y cómo ha llegado a ser lo que es.

Cuando tratamos de la ciencia del lenguaje, nuestro objeto no es investigar si tal lengua es más perfecta que tal otra, si una lengua tiene más nombres anormales o más verbos irregulares que cual otra. No partimos con la convicción predeterminada de que no existía más que una lengua, ni de que no haya al presente ni habrá más tarde más que una que merezca el nombre de lengua. No; reunimos hechos, los clasificamos, intentamos compren-

derlos, y, de este modo, esperamos descubrir cada vez mejor los antecedentes reales de toda lengua, las leyes que gobiernan la formación y deformación de las lenguas humanas y el fin a que tiende todo lenguaje.

Otro tanto cabe decir de la ciencia de la religión. Cada uno de nosotros puede tener su predilección personal en favor de su lengua o de su religión materna; pero, en concepto de historiadores, debemos medirlas a todas con el mismo rasero. No tenemos más que recoger todos los testimonios que se puedan encontrar sobre la historia de la religión por todo el Universo, escogerlos, clasificarlos, y, de este modo, intentar descubrir los antecedentes necesarios de toda fe, las leyes que gobiernan la formación y decadencia de la religión humana, y el fin a que tiende toda religión. ¿Habrá alguna vez una religión perfecta universal? Esta pregunta es tan difícil de contestar como la de si existirá alguna vez una lengua perfecta y universal. Aun cuando el estudio de las religiones nos enseñara solamente que la religión más imperfecta, como la lengua más imperfecta, es comúnmente una obra más maravillosa de lo que puede imaginarse, nos daría una lección que vale por muchas lecciones de los teólogos de cualquier escuela.

Es ya viejo el aforismo de que nunca conoceremos una cosa si no conocemos sus orígenes. Podemos saber muchas cosas sobre la religión, podemos haber leído las Biblias, los credos, los catecismos, las liturgias de veinte religiones, y, sin embargo, continuar siendo para nosotros perfectamente desconocida la misma religión, si no podemos seguirla hasta su fuente primera.

Prosiguiendo esta obra, intentando descubrir las fuentes vivas y naturales de la religión, no consideramos concedido más que lo que nos conceden todos los filósofos, lo mismo los que niegan que los que afirman.

En mi primera lección he explicado que estaba dispuesto a aceptar sus condiciones y entiendo que me he mantenido fiel a nuestro convenio hasta el fin. Se nos ha dicho que todo conocimiento, para ser tal, debe pasar por una de estas dos puertas, y sólo por ellas: los sentidos y el razonamiento. El conocimiento religioso, como cualquier otro, debe también pasar por ahí. Así, pues, debemos vigilar estas dos puertas con el ojo muy abierto. Todo lo que pretenda penetrar por otra parte, sea por revelación, sea por instinto religioso, será rechazado como contrabando; y todo lo que quiera entrar por el razonamiento sin haber pasado antes por los sentidos, será igualmente rechazado por sospechoso, o al menos será vuelto a la primera puerta para que allí pruebe que está en regla.

Aceptadas estas condiciones en nuestras primeras lecciones, hemos detenido las ideas religiosas en su primer paso por la puerta de los sentidos; en otros términos: hemos intentado descubrir cuáles son los comienzos sensibles y materiales de las ideas que

constituyen el principal elemento del pensamiento religioso.

He intentado mostrar en primer lugar que la idea de lo infinito, que está en la raíz de toda idea religiosa, no es una creación de la razón que la haya sacado de la nada, sino que los mismos sentidos son los que la suministran en su forma original. Si se hubiese visto que la idea de lo infinito no reposaba en una percepción sensible en conformidad con nuestro convenio, estaría obligado a rechazarla. No bastaría decir, con Hamilton, que la idea de lo infinito es una necesidad lógica; que estamos constituídos de tal suerte, que por lejos que llevemos los límites del tiempo y del espacio, tenemos conciencia de que más allá hay tiempo y espacio. No niego que carezca de toda verdad este razonamiento, pero reconozco que no están obligados a admitirlo nuestros adversarios.

Así, pues, he intentado mostrar que más allá de lo finito, detrás de lo finito, por debajo de lo finito, en el mismo seno de lo finito, el infinito está siempre presente a nuestros sentidos. Nos oprime, rebosa de nosotros, nos penetra por todas partes. Lo que llamamos lo finito en el tiempo y en el espacio no es más que el velo, la redecilla que nosotros mismos arrojamos sobre lo infinito. Lo finito solo, sin infinito, es tan inconcebible como lo infinito sin lo finito. Así como el razonamiento trabaja con los materiales finitos que nos suministran los sentidos, la fe, o como vosotros la llaméis, trabaja sobre lo infinito oculto bajo lo finito. Sentidos, razón y fe, son las tres funciones del ser que percibe; pero sin los sentidos, la razón y la fe son imposibles, al menos en lo que respecta a seres que se hallen organizados como nosotros.

Por muy lejos que la sigamos, la historia de la antigua religión de la India nunca fué otra cosa que la historia de sus diversas tentativas para nombrar lo infinito oculto bajo el velo de lo finito. Hemos visto cómo los antiguos arios de la India, los poetas del Veda, volvieron a encontrar lo invisible, lo desconocido y lo infinito, en el árbol, la montaña y el río, en la aurora y el sol, en el fuego, la borrasca y el trueno; cómo prestaron a todos estos seres una personalidad, una sustancia, un sustractum divino, sintiendo constantemente la presencia de un algo que no podían ver detrás de lo que veían, de un sobrenatural detrás de lo natural, de un infinito detrás de lo finito. Los nombres que le dieron, los *nomina*, han podido ser falsos; la investigación de los *numina* mismos era legítima. En todo caso, hemos visto cómo esta investigación conducía a los antiguos arios tan lejos como nos ha llevado a la mayor parte de nosotros en el conocimiento de un Padre en los cielos.

Veremos que hasta les ha llevado todavía más lejos. Esa idea de que *Dios no es* un padre, que es *como* un padre y, en fin, que es un padre, aparece en le Veda desde los primeros tiempos. En el primer himno del Rig, himno dirigido a Agni, leemos: «Sé bueno para nosotros como un padre para su hijo». Esta idea se presenta

a cada paso. Leemos: «¡Escúchanos como un Padre, Indra!» (Rig-Veda, 1, 104, 9), y en otra parte el poeta dice que Indra nos da el alimento, escucha nuestro llamamiento, y que es bueno para con nosotros como un padre (III, 49, 3). En otro sitio se le pide que sea bueno, como un padre lo es para sus hijos (VII, 54, 2), y en otro pasaje: «Cuando truenas y reúnes las nubes, entonces eres invocado como un padre» (VIII, 21, 14). —«¡Las inquietudes me roen, a mí tu adorador, dios omnipotente! ¡Sé una vez gracioso para nosotros! ¡Sé para nosotros como un padre!» (X, 33, 3).— «Tú le has llevado como un padre lleva a su hijo sobre su seno.» (X, 69, 10).—«Como un niño agarra la falda de su vestido, yo te cojo con este himno dulcísimo» (II, 53, 3). De hecho apenas hay nación que no aplique el nombre de *Padre* a su dios o a sus dioses.

Sin embargo, si era un alivio para los primeros arios en la infancia de su fe, como lo es para nosotros en la fe de nuestra infancia, llamar a su dios Padre, bien pronto reconocieron que no era, después de todo, más que un nombre humano, y que, como todos los nombres humanos, expresaba muy poco en comparación de lo que quería expresar. Podemos envidiar a nuestros primeros antecesores, como envidiamos al niño que vive y muere en la confianza de que no hará más que ir de un hogar a otro, y de un padre a otro padre. Pero como el niño, al crecer, llega a saber que su padre no fué más que un niño, hijo de otro padre; como el niño al hacerse hombre, se ve comúnmente obligado a abandonar una tras otra todas las ideas que para él constituían la idea de padre, los antiguos aprendieron, y todos nosotros hemos tenido que aprender, que para aplicar este nombre a Dios, hay que sustraerle todo lo que le haga concebible al espíritu. En tanto pueda aplicarse la palabra al hombre, no puede aplicarse a Dios; y todo lo que la haga aplicable a Dios la hace inaplicable al hombre: «No llaméis aquí abajo a nadie padre; porque no tenéis más que un padre, el que está en los cielos.» (San Mateo, XXIII, 9.) La comparación concluye frecuentemente como ha comenzado, por la negación. Sin duda, Padre es un nombre mejor que fuego, borrasca, cielo, Señor o que ninguno de los nombres que el hombre ha intentado dar a lo infinito, a ese infinito cuya presencia se sentía en todas partes. Pero el mismo nombre de Padre es uno de esos débiles nombres humanos, quizá el mejor de cuantos pudieron encontrar los poetas del Veda, pero que también estaba tan lejos del que buscaba su corazón, como el Levante lo está del Poniente.

Después de haber visto cómo los antiguos arios buscaron lo infinito en todas las partes de la naturaleza, después de haber intantado comprender los nombres que le dieron, comenzando por el de árbol, río y montaña, y concluyendo por el de Cielo-padre, vamos al presente a considerar el origen de algunas otras ideas, que desde luego parecen absolutamente fuera del círculo de los sentidos y que, sin embargo, como veremos, tienen sus más profundas

raíces y su verdadero origen en ese mundo finito y natural que nos inclinamos a desdeñar no sé por qué, pues, después de todo, siempre ha sido y continuará siendo el único camino real que nos lleve de lo finito a lo infinito, de lo natural a lo sobrenatural, de la naturaleza a Dios.

II

LO INFINITO EN EL VEDA: ADITI

Nos hemos imaginado lanzados repentinamente en el seno de ese mundo maravilloso, y nos hemos preguntado cuáles eran los objetos que especialmente debieron fascinar, asombrar o impresionar fuertemente a nuestros primeros antepasados; cuáles eran los que debían hacerles salir del asombro bruto, y, por vez primera, conducirles a soñar, a meditar, a pensar sobre las visiones que flotaban y pasaban delante de sus ojos. Hecho esto, hemos intentado comprobar nuestras inducciones, comparándolas con lo que nos ofrece el Veda, cuyos cantos nos han conservado los anales más antiguos del pensamiento religioso, al menos en lo que se refiere a la raza a que pertenecemos. Sin duda, entre el primer alborear del pensamiento humano y el primer himno de alabanza, compuesto en el metro más perfecto y en la lengua más pulimentada, pudo y debió existir un abismo que no puede medirse más que por generaciones, por centenares, por millares de años. Tal es, sin embargo, la continuidad del pensamiento humano, una vez que el lenguaje está ahí para dominarla, y que un examen atento de los himnos védicos nos muestra nuestras previsiones, realizadas más allá de cuanto teníamos derecho a esperar. Los objetos que habíamos distinguido como más propios para penetrar el espíritu del sentimiento de que en ellos hay algo más allá de lo que se puede ver, oír y tocar, son esos mismos objetos que, si hemos de creer a los Vedas, fueron «las primeras ventanas por donde los antiguos arios percibieron lo infinito».

Cuando digo lo infinito, no toméis la palabra en el sentido cuantitativo, en el de lo infinitamente grande o de lo infinitamente pequeño. Quizá sea esa la concepción más general de lo infinito; pero es, al mismo tiempo, la más pobre y la más vacía. Entre los antiguos arios, el aspecto de lo infinito variaba con el de cada uno de los objetos finitos, de los que era la lontananza siempre presente y su necesario complemento. Cuanto más había de visible, de tangible, de finito, menor era la parte, en la conciencia del hombre, de lo invisible, de lo intangible y de lo infinito; y, con el círculo real de lo sensible, variaba el círculo ideal de lo suprasensible.

Por ejemplo: el río o la montaña diseñaba detrás de sí una

lontananza invisible, menos amplia y menos profunda que la aurora o el viento de tempestad. La aurora se nos presenta todas las mañanas; pero ¿quién dirá de dónde viene ni adónde va? «El viento sopla donde quiere, oyes su sonido; pero no puedes decir de dónde viene ni adónde va». Se comprenden fácilmente los estragos causados por la inundación de un río o por la caída de una montaña; era más difícil concebir lo que encorva los árboles a la aproximación del huracán, lo que rompe las montañas y derriba los establos y las chozas en la sombría noche de la tempestad.

Permaneciendo siempre las semidivinidades en gran parte de sí mismas dentro del círculo de los sentidos, revestían raramente ese carácter dramático que distingue a las otras; y entre éstas, las que eran completamente invisibles y no tenían ninguna representación visible en la naturaleza, como Indra, el que llueve; Rudra, el que aúlla; los Maruts, que pulverizan; y el mismo Varuna, el dios que abraza todo, debieron revestir bien pronto un aspecto mucho más personal y más mítico que el cielo brillante, la aurora o el sol. Pero, naturalmente, lo infinito y lo sobrenatural de todos esos seres debía revestir inmediatamente un aspecto puramente humano. No se les llamaba los infinitos, sino los invencibles, los imperecederos, los inmortales, los seres sin decrepitud, sin nacimiento, doquiera presentes, omniscientes, omnipotentes, y sólo, allá a lo último, es cuando podemos esperar un nombre tan abstracto como el de infinito.

Cuando debemos esperar, decía, porque debo añadir que tales esperanzas son frecuentemente peligrosas. Cuando se exploran esas nuevas capas del pensamiento, es siempre preferible no esperar nada y contentarse con reunir los hechos, con tomar todo lo que se encuentre e intentar comprenderlo.

Así os quedaréis sorprendidos, como yo mismo quedé sorprendido la primera vez que se me presentó, cuando os diga que realmente hay en el Veda una divinidad llamada el Infinito, *Aditi*.

Aditi deriva de *diti* y de la negación *a*. *Diti* es un derivado regular de la raíz *da* (*dyati*), ligar, de donde el participio *dita*, ligado, y el sustantivo *diti*, acción de ligar y lazo. *Aditi*, pues, significaba al principio «que está sin lazo, no encadenado, no encerrado», de donde «sin límites, infinito, lo Infinito». La misma raíz se presenta en el griego δέω, yo ligo, διάδημα, diadema, lo que se liga en derredor de la cabeza. El sustantivo *diti* sería en griego δέσις, y *a-diti*, ἄ-δεσις.

Es muy fácil decir que una divinidad de tal nombre *debe* ser de origen tardío; pero es más prudente intentar saber o que es que imaginar lo que debe ser. Considerando como moderno el concepto puramente abstracto de lo Infinito, algunos de nuestros más distinguidos vedistas han relegado sin discusión a Aditi a las abstracciones recientes inventadas para explicar el nombre de sus hijos, los adityas o divinidades solares. Del hecho de que no hay más que un solo himno entero dirigido a Aditi, han concluído que no apareció como diosa hasta los últimos tiempos de la poesía védica.

Con argumentos tales se podría decir otro tanto de *Dyaus*, el equivalente de Ζεύς. Lo mismo que Aditi, no es héroe de largos himnos en el Veda. Y, lejos de ser una creación moderna, sabemos que existía ya antes de que se hubiera hablado una sola palabra de sánscrito en la India, ni una sola palabra griega en Grecia. Sabemos que es una de las divinidades arias más antiguas, expulsada más tarde por los dioses puramente indos: los Indra, Rudra y Agni.

Este es, a mi parecer, el caso de Aditi. Su nombre aparece en las invocaciones al lado de Dyaus, el Cielo; de Prithivi, la Tierra; de Sindhu, los ríos, y otras divinidades realmente primitivas y, lejos de ser la madre hipotética de los Adityas, está representada como la madre de todos los dioses.

Para comprenderla hace falta intentar determinar el lugar de su nacimiento; hay que determinar el objeto que ha podido sugerir ese nombre de Aditi y la parte visible de la naturaleza a la cual fué asociada en su origen.

Yo creo que, es punto menos que imposible dudar que Aditi, lo ilimitado, no fuera uno de los nombres más antiguos de la aurora o, más exactamente, de esa parte del cielo de donde cada mañana sale radiando la luz y la vida del mundo.

Mirad la aurora y olvidad por un momento vuestra astronomía. Yo os pregunto: cuando el velo de la noche se alza lentamente, cuando la atmósfera se hace transparente y viva, cuando el torrente de luz viene lanzado no se sabe de dónde, ¿no sentís vuestra mirada extendiéndose tan lejos como sea posible, pero sin éxito, tratando de bucear en el ojo mismo de lo infinito? Los antiguos poetas veían a la aurora abrir las puertas de oro de otro mundo, y cuando estas puertas se abrían a la marcha triunfal del sol, sus ojos y su alma de niño se esforzaban por traspasar los límites de este mundo finito. La aurora venía y pasaba; pero, por detrás de ella, quedaba siempre ese mar movible de luz y de llama de donde había salido. ¿No era eso lo Infinito visible? ¿Y qué mejor nombre que el que le dieron los rishis védicos, Aditi, aquél que no tiene límite, lo que está más allá de todas las cosas, el más allá?

De esta manera podemos comprender cómo una divinidad, aparentemente tan abstracta, que al parecer la naturaleza no ofrece ningún elemento de donde haya podido salir, de apariencia tan moderna, que se creería imposible encontrarla en el Veda, ha podido ser una de las primeras intuiciones, una de las primeras creaciones del pensamiento indo. Más tarde la infinita Aditi pudo identificarse con el cielo y hasta con la tierra; pero en su origen estaba más allá del cielo y de la tierra.

Así leemos en un himno dirigido a Mitra y a Varuna, repre-

sentantes del cielo y de la noche: «Oh, Mitra y Varuna, que subís vuestro carro color de oro al punto de la aurora, a las columnas de hierro, cuando se acuesta el sol (1), desde allí veis a Aditi y a Diti», esto es, el más allá y el aquí abajo, lo infinito y lo finito, lo inmortal y lo mortal.

Otro poeta llama a la aurora la cara de Aditi, indicando con ello que Aditi no es la misma aurora, sino algo más allá de la aurora.

Como el sol y todas las divinidades solares aparecen por el Oriente, comprendemos cómo Aditi fuera llamada la madre de los dioses de la luz, especialmente de Mitra y de Varuna (X, 36, 3), de Aryaman y de Bhaga, y, por último, de los siete u ocho Adityas, esto es, de las divinidades solares que aparecen por el Oriente. A Surya, el sol, se le llama Aditya (VIII, 90, 11). «En verdad, ¡oh sol! tú eres grande; en verdad, ¡oh Aditya! tú eres grande.» También se le llama Aditeya (X, 88, 11).

La frecuente mención de sus hijos es, sin duda, lo que ha dado a Aditi el carácter femenino. Es la madre de los hijos poderosos, terribles, reales. Pero hay pasajes en que Aditi parece concebida como una divinidad masculina, o, por lo menos, como una divinidad neutra.

Aunque Aditi esté en relación más estrecha con la aurora, con todo, se la invoca muy pronto, no solamente por la mañana, sino al mediodía y hasta por la tarde. Cuando leemos en el Atharva (X, 8, 16): «La cosa de donde el sol se levanta, esa cosa donde se acuesta, es, yo creo, la cosa más antigua del mundo, y nadie va más allá», casi podríamos traducir la cosa más antigua por Aditi. Bien pronto Aditi recibió su parte directa y entera de culto, y se la implora, no solamente para rechazar las tinieblas y los enemigos emboscados en la noche, sino para librar al hombre de su pecado.

Estas dos ideas, de tinieblas y de pecado, tan alejadas una de otra a nuestros ojos, se hallaban íntimamente ligadas en el espíritu de los antiguos arios. Os leeré algunos extractos para mostraros cómo el temor del enemigo evoca frecuentemente el temor del pecado, o, como diría un teólogo, de nuestro peor enemigo. «¡Oh, Adityas! libradnos de las fauces de los lobos, como un ladrón encadenado, ¡oh, Aditi! ¡Ojalá Aditi proteja de día nuestro ganado! ¡Ojalá ella, que no engaña, lo proteja de noche! ¡Ojalá ella, en una prosperidad constante, nos proteja del pecado! (*Amhasas*, literalmente de la ansiedad, de la *angustia* que produce la conciencia del pecado.) Y ¡ojalá la sabia Aditi venga un día en nuestra ayuda! ¡Ojalá nos aporte benevolente la dicha, y rechace a todos los enemigos.» (Rig-Veda, VIII, 67, 14; VI, 18, 7).

Y en otra parte: «Aditi, Mitra y tú, Varuna, perdonadme si

(1) Rig, V, 62, 8.—El contraste entre los dos metales, hierro y oro, parece expresar el contraste entre la luz de la tarde y la de la mañana.

he cometido algún pecado contra vosotros. ¡Ojalá obtenga la amplia luz que expulsa al temor, oh Indra! ¡Ojalá no desciendan sobre nosotros las largas tinieblas! ¡Ojalá Aditi haga que estemos sin pecado!» (II, 27, 14; I, 162, 22).

A lo que parece, hay otra idea que sale naturalmente de la concepción de Aditi. En todos los pueblos vemos la llegada y la partida cotidianas del sol y de los otros cuerpos celestes suministrar sus primeras imágenes al ensueño de la vida futura. Todavía decimos del que se va: *his sun has set* (su sol se ha puesto). Los primeros hombres creían que, al abandonar esta vida, el hombre se marchaba al Oeste, a las regiones del sol poniente. Se suponía que el sol nacía por la mañana y moría por la tarde, o si se le prestaba una vida más larga, era la corta vida de un año. Al término del año moría. Todavía decimos: *the old year dies* (el viejo año muere).

Pero, al lado de esta concepción, se levantaba otra. Del Este es de donde vienen la luz y la vida; así es que muchas naciones de la antigüedad lo consideraban como morada de los dioses brillantes, como el eterno foco de los inmortales; y cuando surgió la idea de que los bienaventurados iban a juntarse con los dioses, era a la región del Oriente adonde también ellos *iban*.

En este sentido es, sin duda, en el que se llama a Aditi «el lugar de nacimiento de los inmortales» y el que inspira al poeta védico cuando exclama: «¿Quién me volverá a la gran Aditi, para que pueda ver al padre y a la madre?» ¿No es esa una bella expresión del sentimiento de la inmortalidad y una expresión sencilla y perfectamente natural, sugerida por los fenómenos de la vida diaria e interpretada por la única sabiduría del corazón humano?

He ahí la gran lección que nos da el Veda. Todos nuestros pensamientos, aun los más abstractos en apariencia, tienen su fuente natural en las cosas que diariamente pasan ante nuestros sentidos. *Nihil in fide quod non antea fuerit in sensu.* El hombre puede permanecer por algún tiempo sordo a estas voces de la naturaleza; pero vienen y vuelven de día en día, de noche en noche, hasta que, al fin, se las escucha. E inmediatamente que son escuchadas hacen oír su secreto, cada vez más claro. Una salida del sol llega a ser, al fin, la revelación visible de lo infinito, y su puesta, transfigurada, se convierte en la primera visión de la inmortalidad.

III

LA IDEA DE LEY EN EL VEDA. - EL RITA

Examinemos también una de esas ideas que parecen demasiado artificiales y demasiado abstractas para pertenecer a las primeras capas del pensamiento, y que, sin embargo, a juzgar por el Veda, han surgido en el corazón humano con la primer oleada del pensamiento. No me propongo hacer al Veda más primitivo de lo que realmente es; conozco muy bien la interminable serie de sus antecedentes. Hay capa sobre capa en el corazón del viejo árbol, hasta el punto de no poderse contar y de quedar uno asombrado ante el espectáculo del largo, del lento crecimiento del pensamiento humano. Pero al lado de las voces nuevas hay muchos ecos antiguos. Aquí habría que aprovecharse de la experiencia de la arqueología, y no dividir desde el principio el pensamiento en períodos cortados y distintos. Durante mucho tiempo enseñaron los arqueólogos que, en un principio, hubo una edad de piedra, durante la cual no pudo existir ni un solo utensilio de hierro o de bronce; después vino la edad de bronce. Las tumbas de esta edad podrán suministrar instrumentos de bronce o de piedra en abundancia, pero absolutamente ninguno de hierro. Por fin vino el tercer período, netamente caracterizado por el predominio del hierro, que, una vez introducido, eliminó el bronce y la piedra.

Sin duda esta teoría de las tres edades, con sus divisiones secundarias, contenía una parte de verdad; pero, aceptada como una especie de dogma arqueológico, embarazó durante mucho tiempo, como embaraza cualquier dogma, los progresos de la observación independiente, hasta el momento en que, por fin, se reconoció que el uso sucesivo o simultáneo de los metales dependió en gran parte de condiciones puramente locales, y que en las localidades en que el hierro mineral o meteórico se presentaba bajo una forma fácilmente accesible, se podía encontrar, y en efecto se encontraba, el hierro con la piedra antes del bronce.

Hay en este hecho una saludable advertencia, cual es la de que nos debemos guardar de teorías preconcebidas sobre el orden de sucesión de los períodos del pensamiento. Al lado de tal pensamiento, tan rudo como la más grosera de las armas paleolíticas, el Veda presenta otro tan cortante como el hierro y tan brillante como el bronce. ¿Es esto decir que esos pensamientos limpios y brillantes son más modernos que los rudos utensilios de sílex que se encuentran en la misma capa? Puede ser, pero no olvidemos el nombre del obrero, ni que hubo genio en todos los tiempos, y que el genio no es esclavo de una fecha. Para quien tiene fe en sí mismo y en el mundo que le rodea, una mirada vale por mil observaciones. A los ojos del verdadero filósofo, los fenómenos de la naturaleza, los nombres que se les ha impuesto, los dioses instalados en ella, todo se desvanece como la niebla de la mañana, y el pensador exclama, en el poético lenguaje del Veda: «No hay más que un Ser, aunque los poetas lo llamen de mil maneras.»

Sin duda puede decirse que los poetas debieron venir al principio con sus mil nombres, antes que los filósofos acudieran a protestar; pero los poetas pudieron durante siglos continuar invocando a Indra, Mitra, Varuna y Agni, y al mismo tiempo los filósofos de la India elevar la impotente protesta de Heráclito contra los mil nombres, los mil templos y las mil leyendas de los dioses griegos.

Se ha dicho con frecuencia que si existe una idea que sería inútil buscar entre los salvajes y los pueblos primitivos, es la idea de ley. Sería muy difícil encontrar, ni aun en el latín o el griego, una expresión que tradujera exactamente el título del libro del duque de Argyll, *El reinado de la ley*. Y, sin embargo, esta idea, en una forma semi-inconsciente, se encuentra en el Veda, y es allí tan antigua como lo más antiguo que en él se contenga. Se ha hablado mucho en estos últimos tiempos, y con mucha exageración, de cerebración inconsciente. Sin embargo, es una verdad que se produce una gran cantidad de trabajo mental que se puede llamar trabajo inconsciente: es el que no ha encontrado todavía su expresión en el lenguaje. Los sentidos reciben incesantemente millares de impresiones, cuya mayoría pasa inadvertida y parece borrarse para siempre de las tablas de la memoria. Pero no hay nada que se borre, pues lo prohibe la ley de la conservación de las fuerzas.

Cada impresión deja su huella y su repetición, al acumular estas huellas, alarga el punto invisible en líneas marcadas, y concluye por dibujar toda la superficie, sombra y luz, y por determinar la fisonomía general del campo de nuestra inteligencia.

Así, en tanto que los grandes, los aplastantes fenómenos de la naturaleza excitaban el estupor, el terror, la admiración y el júbilo en el corazón del hombre, el diario retorno de los mismos espectáculos, el infalible retorno del día y de la noche, la marcha de la luna estrechando y ensanchando su creciente de semana en semana, la danza rítmica de las estrellas, todo esto despertaba a la larga un sentimiento de consuelo, de reposo, de seguridad, un sentimiento sencillo y nada más, que era entonces tan difícil de expresar como lo es hoy todavía el expresar en francés o en italiano el *feeling at home* del inglés, una especie de cerebración, inconsciente si queréis, pero que debía elevarse a la altura de una concepción en el momento en que el lenguaje consciente hubiera podido asir y expresar las mil percepciones de donde había salido el sentimiento.

Este sentimiento ha encontrado su expresión de diferentes maneras en los antiguos filósofos de Grecia y de Roma. ¿No es a él al que se refería Heráclito cuando decía que el sol (Helios) no franquearía sus límites, es decir, el sendero que le está medido, y que las erinias, guardianes del derecho, le descubrirían si lo hiciese? ¿Qué prueba más evidente de que había reconocido la existencia de una ley que penetra todas las obras de la naturaleza, de una ley a la que el mismo Helios, sol o dios del sol, tenía que someterse? Esta idea ha sido muy fecunda en la filosofía griega y yo creo que en religión es el germen de la Μοῖρα o Destino.

No podemos esperar de los filósofos de Roma ideas ni muy antiguas ni muy originales. Sin embargo, citaré las conocidísimas palabras de Cicerón, que son el comentario práctico de Heráclito: «El hombre —dice— no ha nacido solamente para contemplar el orden de los cuerpos celestes, sino para imitar ese orden en el orden y constancia de su vida.» Como vamos a ver, esa es exactamente la idea que los poetas del Veda intentaron expresar en su sencillo lenguaje.

Preguntémonos ahora, como lo hicimos cuando buscamos el origen del concepto de lo infinito, ¿dónde ha podido nacer esa idea de orden, de medida, de ley en la naturaleza? ¿Cuáles fueron su primer nombre y su primera expresión consciente?

Yo creo que esa primera palabra fué la sánscrita *rita*, palabra que es la tónica de toda la gama de la poesía religiosa de la India, aunque los historiadores de la antigua religión de los brahmanes apenas hayan hablado de ella.

Casi todos los dioses reciben epítetos derivados de esa palabra *rita*, destinados a expresar dos ideas: en primer lugar que los dioses han fundado el orden de la naturaleza, y que la naturaleza obedece sus órdenes; en segundo lugar, que hay una ley moral a la cual debe obedecer el hombre, y por cuya transgresión es castigado por los dioses. Epítetos de este género nos hacen penetrar más profundamente en la religión de la India, y, por consiguiente, son más importantes que los simples nombres de los dioses y que su relación con tal o cual fenómeno de la naturaleza; pero es muy difícil llegar a su sentido preciso.

Palabras como *rita* se presentan comúnmente en un solo y mismo himno con el sentido primario, el sentido secundario y el sentido terciario; quizá el mismo poeta no ha distinguido bien entre todos estos sentidos, y pocos intérpretes se arriesgarán a hacer por él lo que él no ha hecho por sí mismo. Cuando nosotros mismos hablamos de ley, ¿nos damos cuenta exacta de lo que entendemos por esa palabra? Y ¿podemos esperar de los antiguos poetas más precisión en la palabra y en el pensamiento que de los filósofos modernos?

Sin duda en la mayoría de los pasajes en que aparece la palabra se puede, sin suscitar gran oposición, traducirla por los

términos vagos y generales de ley, orden, uso sagrado, sacrificio; pero si tomamos cualquier traducción de los himnos védicos y nos preguntamos cuál es el sentido definido que se puede atribuir a estas sonoras palabras, nos veremos frecuentemente tentados a cerrar el libro de desesperación. He ahí Agni, el dios del fuego, o cualquier otro dios solar, llamado «el primogénito de la verdad divina». ¿Qué puede significar semejante frase? Felizmente quedan bastantes pasajes que nos permiten seguir el desarrollo gradual de los sentidos de la palabra.

Necesariamente, la conjetura tiene que representar un gran papel en estas restituciones paleológicas, y sólo a título de hipótesis y de primer ensayo, expondré mis ideas personales sobre la historia de la palabra *rita*, su primitivo valor y su desarrollo posterior.

Yo creo que *rita* sirvió en un principio para designar el movimiento regular del sol y de los cuerpos celestes. Es el participio de un verbo, *ri*, verbo que, según los dos valores de la raíz *ri*, puede significar ya «lo que está ajustado, adaptado, fijado», ya «lo que está en marcha, el movimiento, la marcha seguida en el movimiento». Por mi parte prefiero la segunda derivación, y reconozco en *rita* la misma raíz que en *nir-riti*, literalmente «el movimiento de marcharse», más tarde «el deterioro, la destrucción, la muerte» y también «el lugar de la destrucción, el abismo», y más tarde, en fin (como *An-rita*, la negación de *Rita*), la madre de Naraka, el infierno.

La marcha, el gran movimiento cotidiano, el camino que diariamente sigue el sol al salir y al ponerse, el camino seguido por la aurora, por el día y la noche y por sus diversos representantes, camino que las potencias de la noche y de las tinieblas no pueden obstruir, llega a ser muy pronto el camino del buen movimiento, de la buena obra, el camino recto (Rig-Veda, VII, 40, 4).

Pero la idea que dominaba en el pensamiento de los poetas védicos cuando hablaban del *Rita* era, más que la idea del movimiento cotidiano y del camino seguido, la de la dirección de ese movimiento, la del punto fijo de donde partía y adonde volvía. De ahí la expresión «camino del Rita», que no podemos traducir de otra manera que el *camino recto;* pero que para ellos era el camino determinado por la potencia desconocida que intentaban comprender bajo ese nombre.

Si recordáis que Aditi, lo ilimitado, designaba en un principio el Oriente, que cada mañana parecía descorrer el velo de lo infinito lejano más allá del cielo, de donde el sol se levantaba para su diaria carrera, no os sorprenderéis de ver al Rita, que es a la vez el lugar en que está trazado el movimiento del sol y el poder que lo determina, tomar por un instante el lugar de Aditi (VI, 51, 1). Si la aurora es la cara de Aditi, el sol es la cara brillante del Rita; en algunas invocaciones el gran Rita se coloca al lado

de Aditi (X, 66, 4), del cielo y de la tierra. La morada del Rita es evidentemente el Oriente (X, 68, 44), donde, según las viejas leyendas, los dioses de la luz rompían todas las mañanas la sombría caverna, el retiro del ladrón y empujaban hacia afuera las vacas, esto es, los días (1), comparando los días a una vaca que va lentamente del establo nocturno, a través de las luminosas praderas de la tierra y del cielo. Cuando cambia la imagen, cuando el sol engancha sus caballos por la mañana, el Rita es el lugar en que los desengancha (V, 62, 1). Algunas veces se dice que las auroras habitan en el abismo del *Rita* (III, 61, 7), y existían innumerables historias sobre cómo eran reconquistadas las Auroras y cómo la misma Aurora ayudaba a Indra y a los demás dioses en la reconquista del rebaño robado o el tesoro robado, oculto en el sombrío establo de la noche.

Una de las historias más conocidas era la de Indra enviando a Sarama, el alba del día, en busca de las vacas robadas. Sarama oye el mugido de las vacas y se vuelve para informar a Indra, quien libra batalla con los ladrones y rescata el brillante rebaño. Más tarde, Sarama se convierte en la perra de Indra, y la identificación por Kuhn del nombre de sus dos hijos, los Sarameya, con Hermeias o Hermes, es uno de los primeros hilos conductores que han indicado a la ciencia comparativa el camino recto en el laberinto de la antigua mitología aria. Pues bien; Sarama, ese dedo de la aurora, ha encontrado las vacas «marchando por el camino del Rita, por el camino derecho» o «marchando al Rita, al lugar recto» (V, 45, 7 y 8). Un poeta dice: «Cuando Sarama ha encontrado la rajadura del peñasco ha hecho llegar al gran camino antiguo. Ella, de pies ligeros, ha conducido la marcha; ha sido la primera en reconocer el grito de los imperecederos (las vacas o los días), y ha corrido hacia ellos» (III, 31, 6).

En el verso que precede, el camino seguido por los dioses y sus compañeros los viejos poetas, en su tentativa para recobrar las vacas, esto es, la luz del día, se llama la vía del Rita; pero en otras partes se dice que Indra y sus amigos han despedazado a Vala (el nombre del ladrón o de su caverna), después de haber encontrado el *Rita*, el camino recto (X, 138, 1).

Es también este lugar, el lugar inmutable, eterno; es el que se presenta también al poeta cuando busca el *stabile quid* sobre el cual han podido apoyar para siempre los dioses el cielo y la tierra. «He apoyado el cielo en la morada del Rita —exclama Varuna— y más tarde el Rita, como Satya, la Verdad, se convirtió en el fundamento eterno de todo lo que existe.

Incesantemente se nos muestra la aurora, el sol o el día y la

(1) Algunas veces representan las nubes arrebatadas fuera del cielo visible al abismo tenebroso más allá del horizonte.

noche, siguiendo el camino del Rita, y la única traducción posible es «el camino del derecho» o «el camino derecho».

Se dice de la aurora:

«La aurora sigue el camino del Rita, el camino derecho; como si los conociese anticipadamente, nunca sale de su derrotero» (I, 124, 3; V, 80, 4).

«La aurora, nacida en el cielo, ha brillado en el camino derecho; se ha acercado desplegando su grandeza. Ha rechazado a los malos espíritus y a las tinieblas enemigas» (VII, 75, 1).

Se dice del sol:

«El dios Savitar se fatiga sobre el camino derecho; el cuerno del Rita se ensancha a lo lejos; el Rita triunfa aún contra el esfuerzo de un fuerte combatiente» (VIII, 75, 5; X, 92, 4; VII, 44, 5).

Cuando el sol se levanta, el camino del Rita está envuelto en rayos (I, 136, 2; I, 46, 11), y el pensamiento de Heráclito: «Helios no franqueará sus límites», lo encontramos en estas palabras védicas: «Surya no viola los lugares indicados» (1). El camino que aquí se llama *camino del Rita*, se llama en otra parte la *ancha vía* (I, 136, 2), y como el Rita, esta vía toma alguna vez puesto entre las antiguas divinidades de la mañana (2). Este camino es evidentemente idéntico a ese otro que siguen sucesivamente el día y la noche (I, 113, 3); y porque diariamente cambia ese camino es por lo que se nos habla de los múltiples caminos por donde marchan los Asvins, esto es, el día y la noche y las demás divinidades semejantes (VIII, 22, 7).

Otro rasgo importante es que ese camino, generalmente llamado *camino del Rita*, llega a ser a veces el camino que el rey Varuna ha abierto a la marcha del sol (I, 24, 8). De esta manera comenzamos a comprender por qué lo que en ciertos pasajes se llama la ley de Varuna, se llama en otros la ley del Rita (I, 128, 8, 9), y cómo la ley concebida bajo el nombre de Rita como un poder independiente, ha podido a veces concebirse como la obra de Varuna, el dios del cielo envolvente.

Una vez reconocido que los dioses dominan a las potencias de las tinieblas siguiendo el camino derecho, el camino de la rectitud, sus adoradores no tenían más que dar un paso para pedirles el favor de poder seguir ellos también ese camino derecho. «Oh Indra, conducidnos por el camino del Rita, por el camino derecho, para vencer todos los males» (X, 133, 6). «¡Ojalá, oh Mitra y Varuna, podamos pasar por vuestro camino de rectitud por cima de todos los males, como pasa un buque por cima de las olas» (VII, 65, 3). Se dice de estos mismos dioses, Mitra y Varuna, que pro-

(1) III, 30, 12; I, 123, 9, 124, 3.
(2) III, 31, 15. Indra, como brillante, ha producido para los hombres el sol, la aurora el *Gâtu* y Agni.

claman las alabanzas del gran Rita (VIII, 25, 4; I, 151, 4, 5 y 6). Otro poeta exclama: «Yo sé seguir el camino del Rita (X, 66, 13); por el contrario, los malvados nunca franquean el camino del *Rita*» (IX, 73, 6).

Si nos fijamos en el gran número de sacrificios que se regulaban por el curso del sol, sacrificios cotidianos, al salir el sol (Manú, IV, 21, 26), al mediodía y a la puesta del sol; sacrificios a la luna llena y a la luna nueva, sacrificios de las tres estaciones, sacrificios que marcan la llegada del sol al medio y al término de su carrera, comprenderemos cómo el mismo sacrificio se llamó con el tiempo el camino del Rita (I, 128, 2; X, 31, 2, 70, 2, 110, 2, etc.).

Al fin, Rita tomó el sentido general de ley. Los ríos no siempre siguen el *camino del Rita* (II, 28, 4; I, 105, 12; VIII, 12, 3); siguen también el Rita de Varuna, esto es, la ley de Varuna. La palabra tenía aún muchos sentidos y matices que, por otra parte, importan menos para nuestro objeto. Sólo añadiré que Rita expresa todo lo que es recto, bueno y verdadero, y Anrita todo lo que es torcido, malo y falso.

No sé si he conseguido daros una idea clara del Rita védico y de su historia. En su origen designa el movimiento regular del mundo, del sol, de la mañana, de la tarde, del día y de la noche; después se localiza la fuente de este movimiento en las profundidades del Oriente, la mirada le sigue por el camino que siguen los cuerpos celestes o, como diríamos nosotros, en la sucesión del día y de la noche; en fin, ese camino derecho, al cual los dioses aportan luz, se convierte en el camino que el hombre debe seguir, ya en el sacrificio, ya en su conducta privada. No esperéis demasiada exactitud ni precisión en el desarrollo de estas viejas concepciones. La precisión de pensamiento no existía ni podía existir todavía, y con querer forzar estas imaginaciones poéticas a que entren en los cuadros de un pensamiento riguroso, no conseguiremos otra cosa que romperles las alas y sofocar su alma; ya no nos quedaría más que un esqueleto sin carne, sangre ni vida.

La gran dificultad en discusiones de este género procede de que nos vemos forzados a verter pensamientos antiguos en moldes modernos. Es esta una operación que no puede hacerse sin violencia. No tenemos palabra tan flexible como la de Rita del Veda, de una capacidad tan amplia y tan presta a reflejar los nuevos matices del pensamiento. Todo lo que podemos hacer es encontrar, si se puede, el foco primitivo de la idea, y seguir desde allí las diversas direcciones que toman los rayos que de ella brotan. Eso es lo que he intentado hacer; y si al hacerlo realmente no he conseguido más que poner un vestido nuevo sobre el viejo, todo lo que puedo decir es que no veo medio de hacer otra cosa, a menos que hable, no ya sánscrito, sino sánscrito védico.

Se ha reprochado últimamente a un gran poeta, a un gran filósofo inglés, el haber traducido la vieja creencia judía en un Jehová personal por la creencia «en un poder eterno que no es nosotros y que trabaja por la justicia». Se ha objetado que sería imposible encontrar en hebreo una expresión para una idea tan abstracta, tan moderna y tan puramente europea. Quizá esto sea verdad. Pero si los viejos Rishis resucitaran hoy para pensar el pensamiento moderno, y hablar el moderno lenguaje, creo que no se negarían a aceptar «ese poder eterno que no es nosotros y que trabaja por el bien» como una definición exacta de su antiguo *Rita.*

IV

ANTIGÜEDAD DE LA IDEA DE LEY

Queda un punto por explicar. Hemos visto que en el Veda, *Rita* pertenece a una de las capas más antiguas del pensamiento; pero el *Rita* ¿es puramente védico, o como Dyaus, Ζεύς, Júpiter, una concepción común a los arios?

Es difícil contestar con certidumbre. Como veremos, el latín y las lenguas germánicas expresan ideas del mismo orden con palabras derivadas de la misma raíz *ar;* pero no hay prueba suficiente para establecer que esas palabras y esas ideas partieran solamente, como el *Rita* védico, de la concepción del movimiento de los cuerpos celestes en el día, la semana, el mes y el año.

El sánscrito tiene junto a *Rita* una palabra, *ritu,* que es el nombre de las estaciones y que primitivamente designaba los pasos, los movimientos regulares del año. La palabra *ratu,* en zendo, es idéntica a *ritu* y significa a la vez el orden y quien establece el orden.

Se ha intentado con frecuencia identificar el sánscrito *ritu,* estación, y *rita,* fijo, regular, considerados particularmente en su aplicación a la carrera de los cuerpos celestes y a la sucesión de los sacrificios, con el latín *rîte,* «conforme al uso religioso», y con *ritus,* «rito, forma de ceremonias religiosas». Pero nunca corresponde *rî* con el sánscrito *ri,* que, en realidad, es una forma abreviada de *ar* o *ra* que se traduce en latín por *or, er, ur,* y más raramente por *re.*

Pero yo no creo que haya dificultad en referir a nuestra raíz *ar* o *ri* el latín *ordo,* y Benfey ha mostrado que *ordo, ordinis* corresponde al sánscrito *ri-tvan. Ordiri,* urdir, hacer una trama, significaría primitivamente «la coordinación en general» y en particular la de los hilos.

La palabra más cercana de *rita* es la latina *ratus,* sobre todo si se considera que *ratus* también se aplicaba originariamente al

movimiento regular de los astros: *motus (stellarum) constantes et rati,* dice Cicerón (Tusc., V, 24, 29), y en otra parte: *astrorum rati immutabilesque cursus* (N., D., II, 20, 51). Me inclino a creer que, por su origen y primitivo sentido, *ratus* es idéntico al sánscrito *rita,* con la diferencia de que no se ha desarrollado y fijado en concepto religioso como el *rita* védico. Pero en esto hay una dificultad que no debo ocultar. Si hubiese quedado en el latín la palabra *rita,* se habría convertido en *artus, ortus, ertos* o *urtas,* pero no en *ratus,* ni siquiera *ritus.* No tengo inconveniente en admitir que, desde el punto de vista fonético, la identificación propuesta por Kuhn de *ratus* con el sánscrito *râta* es mucho más regular. Deriva *ratus* de *râ,* dar, y como la raíz dâ ha dado *datum* y *redditum, râ* regularmente hubiera dado *ratum* e *irritum.* Lo que es aquí difícil es el sentido. *Râta* significa dado y, por más que adopte el sentido de «concedido a, asignado a», por más que el zendo *dâta,* ley, venga de la raíz *dâ (dhâ),* dar y establecer, no hay indicios, como observa Corssen, de que nunca haya sido ese el primitivo sentido de la palabra latina *ratum.*

Pero no son insuperables las dificultades que se oponen a la identificación de *ratus* y de *rita.* El latín *ratis,* la balsa, se refiere generalmente a la raíz sánscrita *ar,* remar, y *gracilis* al sánscrito *Kriça.* Si la palabra *ratus* es idéntica a la palabra *rita,* procede pensar que en su origen se aplicaba igualmente a los movimientos fijos y reglados de los cuerpos celestes, y que sólo más tarde tomó un sentido menos especial, como *considerare, contemplari* y otras palabras de este género. En este caso sería interesante notar que mientras que en sánscrito *rita* pasaba con el tiempo de la expresión del orden celeste a la expresión del orden moral y de la justicia, *ratus,* que partió del mismo punto, pasaba en latín y en germánico a la expresión del orden intelectual y de la razón. Porque de la misma raíz que el latín ha sacado *ratio,* reglamento, cuenta, razón, ha salido el gótico *rathjô,* número, *rathjan,* contar; viejo alto alemán, *radja,* palabra, y *redjon,* hablar, palabras todas íntimamente ligadas, por la forma, con la latina *ratus.*

Pero si en vano buscamos entre las otras razas arias un equivalente exacto del *rita* védico, y si, por consiguiente, es imposible atribuirle, como a Dyaus y Ζεύς, una antigüedad que remonte más allá de la primera separación de las razas arias, podemos mostrar que la palabra y la idea existían antes que los arios de Iran, cuya religión conocemos por el Zend-Avesta, se separaron definitivamente de los arios de la India, cuyos himnos sagrados se leen en el Veda. Después de mucho tiempo se ha reconocido que los dos miembros de la familia aria que se dirigieron hacia el Sudeste del Asia, vivieron vida común mucho tiempo después de haberse separado de las demás ramas que tomaron su camino hacia el Noroeste. Tienen palabras y pensamientos comunes de los que, por otra parte, no encontramos equivalente en ningún otro sitio; especialmente tienen de común en la religión y en la liturgia las palabras *técnicas.* El equivalente zendo del *rita* es *asha.* Desde el punto de vista fonético, *asha* parece distante de *rita;* pero *rita* es propiamente *arta,* y es posible el tránsito del sánscrito *rt* al zendo *sh.*

Hasta ahora se traducía *asha* por la pureza, y los parsis modernos la toman siempre en este sentido; pero, como recientemente ha mostrado un orientalista francés, James Darmesteter, ese es un sentido secundario y dando a *asha* el sentido del *rita* en el Veda, algunos pasajes del Avesta reciben por vez primera su verdadero carácter. No se puede negar que en el Avesta, como en el Veda, *asha* no puede comúnmente traducirse por *pureza,* y que no se emplee con mucha frecuencia al hablar de la ejecución regular del sacrificio. El *Asha* consiste entonces en «buenos pensamientos, buenas palabras, buenas acciones», y significa: litúrgicamente bueno, correcto, sin falta de pronunciación, sin error en el sacrificio. Pero hay pasajes que muestran que el Avesta reconocía también la existencia de un Kosmos, de un *rita.* También nos dice cómo marchan la mañana, el mediodía y la noche; cómo sigue la vía que les está trazada; admira la perfecta amistad que reina entre el sol y la luna y las armonías de la naturaleza viviente, las maravillas del nacimiento, y cómo a la hora oportuna se inflan de leche los pechos maternos. En el Avesta, como en el Veda, el Universo sigue el Asha, los mundos son la creación del Asha. El fiel en la tierra ruega por la conservación del Asha, y, después de su muerte, va a volverse a juntar con Ormazd, en lo más alto del cielo, en la morada del Asha. El fiel por el culto defiende el Asha, el mundo crece y prospera por el Asha. La ley suprema del mundo es el Asha, y el supremo ideal del creyente es llegar a ser un *ashavan,* un hombre de Asha, esto es, un justo.

Lo dicho bastará para mostrar que la creencia en un orden universal existía antes de la separación de los indos y de los iranios; que era uno de los elementos de su vieja y común religión, y que es más antigua que la gatha más antigua del Avesta, y que el himno más antiguo del Rig-Veda. No es el resultado de especulaciones posteriores; no es una idea que nació después de gastada la creencia en diferentes dioses y en su gobierno más o menos absoluto. No; es una intuición que estaba en el fondo de la religión más antigua de los arios del Asia y que la penetraba por completo; y, para quien quiera apreciar en su justo valor la religión, es mucho más importante que todas las historias de la Aurora, de Agni, de Indra y de Rudra.

Fijaos en todo lo que hay en esta creencia en un Rita, en un orden del mundo, aunque no fuera más que la simple creencia de que el sol no franqueará los límites de su órbita. Es toda la diferencia del caos al cosmos, del juego ciego del azar a un plan inteligible, a una providencia inteligente. ¡Qué de almas, aun en nuestros días, cuando todo se derrumba a su alrededor; cuando

han visto partir las convicciones más queridas de su infancia; cuando se ha envenenado su fe en el hombre; cuando, ante el triunfo aparente de todo lo que es egoísta e innoble, han abandonado la causa misma de la verdad, de la justicia y de la inocencia, como si no valieran la pena de que se luchara por ellas; cuántas almas, digo, han encontrado un último asilo, un último consuelo, en la contemplación del *Rita*, del orden del mundo, ya brille en el movimiento inmutable de las estrellas, ya se revele en el número invariable de los pétalos y de los estambres del más humilde miosotis! ¡Cuántos han sentido que saber que se pertenece a este cosmos, a este bello orden del mundo, era, después de todo, un último refugio, una última convicción, una última fe que queda después del desvanecimiento de todas las demás! Para nosotros esta percepción del Rita, de la ley, del orden del mundo, puede parecer muy poca cosa; para los antiguos habitantes de la tierra, que apenas tenían otra cosa para sostenerlos, era todo; era más que sus seres luminosos, que sus devas, más que Agni y que Indra; era un bien que, una vez conquistado y una vez bien comprendido, no podía arrancárseles nunca.

He ahí, pues, lo que nos ha enseñado el Veda; que los antepasados de nuestra raza en la India, no sólo creían en poderosas divinidades que se manifestaban más o menos a sus sentidos en el río y la montaña, en el cielo y en el sol, en el trueno y en la lluvia, sino que sus sentidos también les habían sugerido dos de los elementos más esenciales de toda religión: la concepción de lo infinito y la de la ley, que se revelaban a sus ojos: la una, en el mar de oro, detrás de la aurora; la otra, en el sendero cotidiano del sol. Estas dos percepciones, que tarde o temprano debían penetrar e iluminar el pensamiento de toda criatura humana, no eran en un principio más que una vaga e inconsciente impresión, pero que no dejaba de volver de día en día a latir en el cerebro de los antepasados de nuestra raza, hasta que se imprimió con rasgos profundos e indelebles la conciencia de que todo es bueno, y la esperanza, y algo más que la esperanza, de que todo irá bien.

LECCION SEXTA

HENOTEÍSMO, POLITEÍSMO, MONOTEÍSMO Y ATEÍSMO

I

¿ES EL MONOTEÍSMO LA RELIGIÓN PRIMITIVA?

Se ha discutido mucho sobre si la humanidad comenzó por el monoteísmo o el politeísmo. Si recordáis cómo han nacido y crecido las principales divinidades del Veda y cómo las cosas han seguido un curso natural, simple e inevitable, quizá penséis conmigo que toda esa controversia apenas merece que nadie se detenga en ella, al menos en lo que se refiere a los indos o a los indo-europeos. Yo creo que nunca se ha propuesto por sí misma la cuestión, sino que es un legado de esa teoría de la Edad Media de que la religión ha comenzado por una revelación primitiva, que, naturalmente, no podía ser más que una religión verdadera y perfecta, y, por consecuencia, un monoteísmo. Claro que este monoteísmo no se habría conservado más que entre los judíos, habiéndolo abandonado las demás naciones para caer en el politeísmo y la idolatría, de donde emergieron más tarde a una luz más pura, ya por la religión, ya por la filosofía.

Es extraño que se gaste tanto tiempo para concluir en estas hipótesis gratuitas. Es inútil refutarlas cientos de veces; inútil ha sido que los teólogos más sensatos y los sabios más serios hayan reconocido desde hace años que no reposan en nada sólido, pues siempre se las vuelve a encontrar precisamente donde son más peligrosas: en los libros destinados a la enseñanza y en los manuales. Y la cizaña, sembrada á manos llenas, ha brotado por todas partes.

En este respecto sucede con la religión lo que ha sucedido con el lenguaje. Sin tener siquiera la autoridad de la Biblia, ni ninguna

otra que invocar; sin poder ni aun asociar a su teoría ninguna idea clara y definida, multitud de teóricos en la Edad Media, y hasta en nuestros mismos días, han sostenido que también el lenguaje salió de una revelación primitiva. Este era el primer paso de la teoría. Segundo paso: esta lengua primitiva no puede ser otra que el hebreo. Tercer paso: todas las lenguas derivan del hebreo. No se puede imaginar la erudición e ingenio que se desperdició en probar que el griego y el latín, el francés y el inglés, derivaban del hebreo; pero como, a pesar de todas las torturas a que se sometió el hebreo, no se le pudo arrancar el reconocimiento de esos hijos degenerados, de fracaso en fracaso se vieron forzados, a la postre, a reconocer que había que volver a comenzar el proceso con nuevos datos y que había que reunir imparcialmente todos los testimonios que se pudieran encontrar sobre el origen y desarrollo de la palabra humana. Esta información histórica sobre el lenguaje produjo una clasificación genealógica de las principales lenguas del mundo, que por fin dió al hebreo el lugar que le corresponde al lado de los demás dialectos semíticos, y, por efecto de este hecho, la cuestión del origen del lenguaje adoptó una forma completamente nueva. ¿Cuál es el origen de las raíces y conceptos aferentes en cada una de las grandes familias de la palabra humana?

La ciencia de la religión ha llegado a resultados de la misma naturaleza. En lugar de abordar las diversas religiones del globo con la idea preconcebida de que son formas corrompidas del judaísmo o que derivan, con el judaísmo, de una revelación primitiva perfecta, ha reconocido que su primer deber es recoger todos los testimonios que se puedan encontrar sobre la historia antigua del pensamiento religioso en los libros sagrados de los pueblos o en la mitología, en los usos y hasta en las lenguas de las diversas razas. Más tarde se ha emprendido una clasificación de los materiales reunidos hasta entonces, y sólo entonces se ha abordado la cuestión del origen de la religión, pero con un espíritu completamente nuevo. Se ha intentado descubrir cómo pudieron desarrollarse las raíces de las diferentes religiones, las primitivas concepciones de donde derivan y, ante todo, la cuestión de lo infinito, y no se ha hecho entrar en esta investigación más que los elementos cuya existencia se concede por todos: los sentidos de una parte, y de la otra el mundo.

Otra semejanza entre ambas ciencias. Se sabe que una lengua es un organismo en perpetuo desarrollo que, como todo organismo que vive y se desarrolla, rechaza continuamente los elementos desgastados y corrompidos. De la misma manera la Historia ha mostrado que toda religión está en perpetuo desarrollo y que su vida consiste precisamente en abandonar incesantemente los elementos gastados, operación indispensable para que conserven la salud las partes sanas y vigorosas y para dejar que penetren las influencias nuevas de esa fuente inagotable de donde brota toda religión.

Una religión inmutable es como esas lenguas clásicas, que reinan un instante como reinas absolutas, para ser, por fin, arrastradas por las corrientes subyacentes de la lengua popular, por la voz del pueblo, esa voz de Dios.

Ya nadie habla de lengua innata, y yo me pregunto qué podría ser eso. Se aproxima el día en que la idea de religión innata parecerá también ininteligible. Como ahora sabemos, el hombre no puede ganar nada sin el sudor de su frente; pero si ha de comer su pan en la amargura todos los días de su vida, sabemos también que, siempre que ha trabajado honradamente, el suelo le aporta otras cosas que cardos y espinas.

Claro es que una gramática y un diccionario que les cayeran de repente del cielo, serían perfectamente inútiles a seres que no hubieran ya transformado sus percepciones en concepciones y que todavía no hubieran descubierto las relaciones mutuas de dos concepciones. Sería para ellos una lengua extranjera; pero, ¿cómo aprender una lengua extranjera si no se posee previamente una lengua propia? Podemos recibir del exterior una lengua nueva; el lenguaje viene del interior. Otro tanto acontece con la religión. Preguntad a un misionero si puede predicar con éxito los misterios de Cristo a gentes que no tengan ninguna idea de la religión. Todo lo que puede hacer es descubrir los escasos gérmenes de religión que se ocultan en el mismo corazón de las razas más ínfimas bajo la espesa capa de grava; arranca, para que crezcan, las hierbas que las sofocaban y espera pacientemente que el suelo, que no puede desarrollar más que gérmenes naturales, esté dispuesto a recibir y a nutrir los gérmenes de una religión más fuerte.

Si abordamos el estudio de las religiones con este espíritu, nunca se nos planteará la cuestión del monoteísmo primitivo. Cuando el hombre ha llegado a un estado de pensamiento en que puede dar a algo el nombre de dios, sea ese dios uno o múltiple, ha andado más de la mitad del camino. Ha encontrado la idea de Dios y ya no tiene que buscar los objetos a que debe aplicarla. La cuestión interesante está en saber cómo el hombre ha llegado por vez primera a esa idea de lo divino y con qué elementos la ha formado; solamente entonces procede preguntarse cómo la ha aplicado a esto o a aquello, al Ser Uno, a los seres múltiples. Algunas veces se nos muestra al hombre primitivo «deificando los grandes objetos naturales que le rodean» (1), lo que equivale a

(1) «Por vivos que hayan podido ser los sentimientos religiosos de los arios primitivos, por enérgico que haya podido ser su sentimiento de lo sobrenatural, por potente que haya sido el instinto que les impulsaba a *deificar* los grandes objetos naturales de que se veían rodeados, por los que se sentían aplastados, es claro que la impresión física producida por estos objetos en sus sentidos era aún el elemento predominante, y esto en razón directa de la frecuencia del fenómeno y de su manifestación. Desde ese momento, el

hablar del hombre primitivo embalsamando sus muertos antes de tener el ungüento para embalsamarlos.

II

EL HENOTEÍSMO VÉDICO

No soy de los que imaginan que los Vedas nos dan la clave de ese problema como de todos los demás problemas religiosos. Sería un error extravagante imaginar que todas las naciones han pasado exactamente por el mismo desarrollo religioso que encontramos en la India; por el contrario, el principal interés de estos estudios comparativos es colocarnos en situación de ver cuántos y qué diferentes caminos han podido conducir y, en efecto, han conducido al mismo fin. Lo que, en una palabra, quiero decir, es que el Veda nos presenta una de las principales corrientes de la evolución religiosa y que, si la estudiamos sin ninguna idea preconcebida, la cuestión de si los arios de la India han empezado por el monoteísmo nos parecerá vacía de sentido.

Si nos hiciera falta un nombre para designar la forma primera de la religión védica, no sería ni el de *monoteísmo,* ni el de *politeísmo,* sino el de *henoteísmo*, esto es, el culto de diversos objetos tomados alternativa y aisladamente; el culto sucesivo de los diversos objetos tangibles o intangibles, los primeros en que el hombre haya sospechado la presencia de lo invisible y de lo infinito y de los que cada cual, elevándose, como hemos visto, poco a poco y dejando de ser puramente finito, puramente natural, puramente concebible, llega a ser al fin un *asura,* una cosa viviente; un *deva,* un ser brillante; un *amartya,* un ser que no muere y, más tarde, un ser inmortal y eterno: o, dicho de otro modo, un dios dotado de las cualidades más elevadas que la inteligencia humana pudo concebir en los diferentes períodos de su desarrollo.

En ninguna parte mejor que en el Veda se puede estudiar esta fase del pensamiento religioso, y sin el Veda apenas si habríamos sospechado su existencia.

Tomemos un ejemplo de este tránsito del objeto natural al objeto sobrenatural y al objeto divino. El sol toma varios nombres: Surya, Savitar, Mitra, Pushan, Aditya, etc. Es interesante ver cómo cada uno de estos nombres toma una especie de personalidad activa, y en el estudio de la religión védica es esencial

cielo, la tierra, el sol, aun considerados como *divinidades*, tenían naturalmente que ser nombrados según sus caracteres exteriores más bien que según los atributos divinos que se les suponía».—J. Muir: *Textos sánscritos.*

considerar, en cuanto sea posible, a cada uno de estos nombres como distinto de los demás; pero para nuestro objeto especial es más importante ver cómo todos radian de un mismo centro y no aspiraban primitivamente a expresar más que un solo y mismo objeto visto bajo distintos aspectos.

Las descripciones ordinarias del sol, ya bajo sus nombres de Surya, de Savitar, de Pushan, de Mitra o de Aditya, son de la clase de aquellas que cualquiera comprende por poco capaz que sea para ver la naturaleza como poeta. Surya, el sol, es el hijo del cielo (Rig-Veda, X, 27, 1); la aurora es su mujer (VIII, 75, 5), o su hija (IV, 43, 2), y también la hija del cielo (V, 79, 8), lo que no le impide ser su hermana. Indra engendra el sol y la aurora (II, 12, 7), y, desde otro punto de vista, son las auroras las que han creado al sol (VII, 78, 3). Como veis, hay aquí amplia materia para la mitología y para el drama; pero no es aquí donde por el momento nos debemos detener.

En el Veda, como en la poesía griega, Surya tiene un carro, arrastrado por un corcel (VII, 63, 2) o siete corceles (I, 115, 3; VII, 68, 3), los siete *Harits,* los brillantes corceles que a pesar de todas las diferencias nos dan el prototipo de *carites* griegas. Es la cara de los dioses (I, 115, 1), y el ojo de los demás dioses más personales, como Mitra, Varuna, Agni (I, 115, 1). Cuando desengancha sus corceles la noche extiende su vestimenta (I, 115, 4). Todo esto no es todavía más que la mitología solar, como se la encuentra en todas partes.

Por más que Surya, el sol, reciba directamente el epíteto de *pra-savitar,* el creador (VII, 63, 2) (no se tome esta palabra en el sentido cristiano), bajo el nombre de *Savitar* toma un carácter más personal y más dramático. Savitar se mantiene en pie sobre un carro de oro, con cabellos de oro, brazos de oro, manos, ojos, una lengua de oro, mejillas de hierro. Está revestido de una armadura o un manto, y avanza por el camino sin polvo [1].

También Mitra era en un principio el sol, pero bajo un nuevo aspecto, y, por consecuencia, con un nuevo nombre [2]. Es ante todo el brillante y alegre sol de la mañana o bien el día [3], por ser comúnmente sol y días sinónimos, aun en las lenguas modernas. Algunas veces dice el poeta que Savitar es Mitra (81, 4),

(1) I, 35, 2; X, 139, 1; I, 35, 10; I, 22, 5; I, 35, 8; VI, 71, 3 y 4; IV, 53, 2; I, 35, 11.

(2) Mitra, *el amigo,* es *mi-tra,* palabra derivada, como ya sugieren los gramáticos de la India, de *mid,* estar gordo, engordar, volver reluciente, regocijar, amar.

(3) «El Agni se convierte en Varuna por la tarde; por la mañana al levantarse se hace Mitra, Savitar corre en la atmósfera, Indra arde el cielo en el cenit». Atharva-Veda, XIII, 3, 13.

o cuando menos que ejecuta la misma obra que Mitra. Con frecuencia se invoca conjuntamente a Mitra con Varuna, estando ambos en pie sobre el mismo carro color de oro al aparecer de la aurora, con columnas de hierro al acostarse el sol (1).

Otro nombre del sol es Vishnu, que era al principio un ser solar, como lo prueban los *tres pasos de Vishnu* (I, 22, 17; I, 154), su posición por la mañana, al medio día y por la tarde. Pero muy pronto se borró su carácter material bajo el esplendor del papel divino a que fué elevado.

Por el contrario, Pushan permanece siempre en una posición bastante humilde. Era al principio el sol de los pastores. Sus caballos, expresándonos como el Veda, son cabras (VI, 58, 2); lleva por cetro un aguijón (VI, 53, 9) y un puñal de oro (I, 42, 6). Surya, la aurora o el sol, concebido como divinidad femenina, es su hermana o su amante (VI, 55, 4; 58, 4) y, como todos los demás dioses solares, ve todas las cosas (III, 62, 9; X, 187, 4).

Aditya, más tarde nombre bastante ordinario del sol, se emplea en el Veda especialmente como epíteto de cierto número de divinades solares. Digo solares, por más que Roth las considera como meras abstracciones morales; porque su carácter solar primitivo se muestra claramente en varios himnos védicos. Así Surya, es un Aditya, como lo es Savitar y Mitra, y cuando Aditya aparece sólo como personaje independiente, se puede, en general, sobre todo en las últimas partes del Rig Veda, traducirle por *el sol* (I, 50, 13).

Hasta aquí todo es sencillo y conforme con lo que encontramos en las demás mitologías.

En otros pasajes cambia el tono del poeta. El sol ya no es simplemente el deva brillante que ejecuta su diaria tarea en el cielo; su obra es más alta: ha creado y organizado el mundo al cual gobierna.

Se puede seguir paso a paso en los himnos ese desarrollo que del sol, simple luminaria, ha hecho el creador, el gobernador, el justiciero del mundo. En una palabra: el Ser divino, el Ser Supremo.

Primer paso: se considera en el sol, no ya la luz en general, sino la luz de la mañana, que despierta al hombre dormido y parece dar una nueva vida al hombre y a la naturaleza entera. El que nos despierta por la mañana y reanima a la naturaleza entera, se convierte bien pronto en «el que da la vida de cada día».

Segundo paso, más atrevido: el que da la luz y la vida de cada día, da después la luz y la vida en general; el que las ha aportado hoy, ha debido aportarlas el primer día. Como la luz es el principio del día, ha debido ser el principio de la creación,

(1) *Ayas*, hierro, palabra que se ve en el Rig (62, 8), designa en este pasaje las tintas negras de hierro del sol poniente de la India.

y el sol, después de haber aportado la luz, después de haber dado la vida, crea, en fin, y, por consiguiente, gobierna al mundo.

Tercer paso: como ahuyenta los terrores de la noche y fertiliza las tierras, es la divinidad benéfica que defiende y protege toda cosa viva.

Cuarto paso: el sol lo ve todo, el bien y el mal. El malhechor aprende que el sol ve lo que no ve el ojo humano, y el inocente, cuando ve que le abandona todo socorro humano, apela al sol de su inocencia. «Mi alma espera a Dios con más ardor que los guardas nocturnos esperan el día».

Pasemos revista a algunos pasajes que explican cada una de estas transiciones tan naturales.

El mismo nombre del sol, *Savitar*, significa «el que da la vida», y se le llama también «el que da la vida a los hombres» (VII, 63, 2).

He aquí el principio de un himno (VII, 63):

«Se eleva el bienhechor que ve todas las cosas —el sol común a todos los hombres — el ojo de Mitra y de Varuna, el dios — que ha enrollado las tinieblas como una piel».

Y más lejos:

«Se levanta del cielo el brillante sol — va a su lejana tarea deslumbrante de luz — ¡ea!, que los hombres también vueltos a la vida por el sol — vayan a su puesto y a su tarea».

En otra parte (VII, 60, 2) lo encontramos invocado como «el protector de todo lo que se mueve y de todo lo que permanece inmóvil: de todas las cosas que existen».

El poeta alude con frecuencia a la facultad que tiene de verlo todo. Las estrellas huyen ante el sol, que todo lo ve, como ladronas (I, 50, 2). Ve el bien y el mal entre los hombres (VIII, 80, 2). Con la mirada fija en el mundo conoce los pensamientos del hombre (VII, 61, 1).

Como todo lo ve, como lo sabe todo, se le pide que perdone y olvide lo que él solo ve y conoce:

«Si hemos pecado contra la raza de los dioses por ligereza, por debilidad, por orgullo, siendo hombres, vuélvenos inocentes ¡oh Savitar! ante los dioses y ante los hombres» (IV, 54, 3).

Se le pide que arroje la enfermedad y los malos sueños (1). El hombre pide a los dioses que le libre del pecado y del *infandum* al levantarse el sol (I, 115, 6).

A fuerza de ser invocado como el que aporta la vida, llegó a ser el soplo de la vida, de lo móvil y de lo inmóvil (I, 115, 1), y, en fin, el artesano universal, Viçvakarman, el que ha organizado el Universo, y Prajapati, el señor del hombre y de todas las

(1) «Por esta luz, oh sol, con la que abates las tinieblas y con cuyo esplendor haces levantar al mundo entero, con esa luz arroja de nosotros toda debilidad, toda negligencia, toda enfermedad, todo insomnio» (X, 37, 4).

criaturas [1]. «Savitar, dice un poeta, ha sujetado la tierra con cuerdas, ha fijado el cielo sin soporte» (X, 149, 1). Es el sostén del cielo, el Prajapati del Universo (IV, 53, 2); y, sin embargo, aun bajo estos títulos, no por eso deja de llevar el manto brillante que parecía más bien el atributo del dios sol de los cabellos de oro.

Otro poeta proclama que el cielo está sostenido por el sol, y la tierra por el *verdadero*, Satya (X, 85, 1). En fin, la expresión sube a los últimos límites de la hipérbole. Surya es el dios entre los dioses [2], es el jefe divino de los dioses.

El elemento personal y divino se halla desarrollado aún más fuertemente en Savitar. Ya hemos tenido ocasión de verlo en alguna de las citas precedentes. He aquí otras, donde todavía se le ve más claramente. Savitar es el único que gobierna al mundo entero (V, 81, 5). Las leyes que ha establecido son permanentes (IV, 53, 4); los demás dioses le alaban (VII, 38, 3) y le siguen como a su jefe (V, 81, 3). Ha conferido la inmortalidad a los demás dioses, y la vida incesantemente renovada de los hombres es un presente de sus manos [3]; o dicho de otro modo, de Savitar, el sol vivificante, es de donde dependen la inmortalidad de los dioses y la vida de los hombres [4].

En fin, no hay que olvidar que el verso más sagrado de todo el Veda es la Gayatri dirigida a Savitar:

«¡Ojalá obtengamos (o, según la tradición inda, ojalá meditemos) ese adorable esplendor de Savitar! ¡Ojalá anime nuestras almas!» (III, 62, 10).

El mismo Pushan se eleva a veces por cima de su papel puramente solar y pastoral. Si en un pasaje se contenta con decir que está por cima de los mortales y que es igual a los dioses (VI, 48, 19), en otros es el dueño del mundo móvil y del mundo inmóvil (I, 89, 5). Como todas las divinidades solares, lo ve todo y, como Savitar, conduce las almas de los muertos a la morada de los bienaventurados (X, 17, 3).

Ya se sabe que por lo que respecta a Mitra y a Vishnu han alcanzado el rango supremo. Mitra es más grande que el cielo y la tierra (III, 59, 7), soporta a todos los dioses (III, 59, 8).

(1) «Brillante a lo lejos te has marchado por el cielo, en el espacio luminoso del firmamento: tú, por quien todas las criaturas han sido traídas al día; tú, artesano de todas las cosas, dotado de toda fuerza divina» (X, 170, 4)

(2) «Viendo elevarse la luz cada vez más arriba por cima de las tinieblas, hemos entrado en la luz suprema ¡oh Surya! dios de los dioses» (I, 50, 10).

(3) «Porque, el primero de los dioses adorables, das la inmortalidad como lote supremo; después ¡oh Savitar! difundes entre los hombres tus dones, las vidas sucesivas de los hombres» (IV, 54, 2).

(4) El sentido es completamente distinto cuando Savitar confiere la inmortalidad a los Ribhus, hijos de Sudhanvan (I, 110, 3). Los Ribhus se representan siempre como antiguos mortales elevados a la categoría de dioses.

Vishnu es el sostén de los mundos [1], es el compañero de Indra en las batallas (VI, 69) y nadie puede alcanzar los límites de su grandeza [2].

Si no conociéramos ninguna otra poesía religiosa de los arios védicos, quizá dijéramos, después de haber leído esas fervorosas alabanzas dirigidas al sol, que los antiguos brahmanes reconocían como divinidad suprema al sol, adorado bajo diferentes nombres; y, en tal sentido, podría decirse que no adoraban más que un dios y que, por consecuencia, eran monoteístas. Pues nada más lejos de la verdad. Sin duda, en todos esos pasajes, el sol ha revestido el carácter de divinidad suprema; pero apenas hay rasgo en estos pasajes que no reaparezca en otra parte para afirmar la divinidad suprema de otro deva. En esto difiere en absoluto de Zeus y de Júpiter. Esos mismos rishis que acaban de representar al sol como creador y conservador de todas las cosas, no vacilan en representarle un momento después como el hijo de las aguas, como nacido de las auroras, un dios como todos los demás, ni por debajo ni por encima de ellos.

Este carácter especial de la religión védica, ese culto sucesivo de diferentes dioses supremos, es lo que, con vuestro permiso, designo con el nombre de *henoteísmo* o con un nombre todavía más bárbaro, pero más preciso, el de *kathenoteísmo*. Con este nombre quiero distinguir esta fase religiosa de la que subordina los dioses múltiples a un dios supremo, y que, por consiguiente, da una satisfacción más completa a la investigación del *Uno* sin segundo. El Veda lleva al trono a un dios después de otro, y cada uno de ellos oye, cuando le toca su turno, que el hombre le dice cuanto puede decir un hombre a un dios. El poeta que a él se dirige, apenas sabe que hay otros dioses; pero en la misma colección de himnos, es más, en el mismo himno, aparecen otros dioses que son tan verdaderamente divinos, tan independientes y tan supremos como él. La visión del adorador ha cambiado de repente, y el poeta, que un instante antes no veía más que el sol dueño del cielo y de la tierra, ve ahora al cielo y a la tierra, padre y madre del sol y de todos los dioses.

A nosotros nos podrá costar trabajo entrar en esta fase del pensamiento religioso; pero es una fase perfectamente inteligible, y yo diría inevitable, si pensamos que la idea de la divinidad, tal como al presente la comprendemos, no estaba entonces ni fija ni determinada, sino en vías de formación. El poeta atribuía los

(1) «Él, que en tres lugares sostiene el cielo y la tierra, que por sí solo sostiene todos los seres» (I, 154, 4).

(2) «Nadie de los que ahora viven, ninguno que haya vivido en otros tiempos ha alcanzado ¡oh Deva! el extremo límite de tu grandeza; tú has apuntalado el cielo, el brillante, el vasto cielo; tú has fijado la punta oriental de la tierra» (VII, 99, 2).

poderes supremos al sol, atribuyéndoselos no menos elevados a los demás fenómenos naturales. Su objeto era alabar a las montañas, a los árboles, a los ríos, a la tierra y al cielo, a la tempestad y al fuego, con las alabanzas más altas que pudieran encontrarse. Bajo el elogio supremo, cada uno de estos objetos llegaba a ser por turno un poder supremo; pero decir que todos eran dioses, ni siquiera devas, equivale a incurrir en un anacronismo de pensamiento, porque la primera vez que el rishi pronunciaba estas alabanzas no poseía todavía ni la palabra ni la idea de Dios. Sin duda ya intentaba en todos estos fenómenos percibir ese poder oculto que más tarde llamó divino; pero en un principio no podía más que acumular en los distintos objetos de su alabanza los epítetos más grandiosos que podía imaginar. Hecho esto, o mientras lo hacía, algunos de los atributos que convenían a todos esos objetos o a la mayoría de ellos, tomaban un carácter independiente, suministrando así los primeros nombres y las primeras ideas de lo que llamamos divino. Si las montañas, los ríos, el cielo y el sol eran todos vivientes y operantes, todos imperecederos, todos inmortales, todos brillantes, cada uno de estos atributos se convertía a la larga en el nombre de una clase de seres especial, en la cual expresaba, no solamente la fuerza de la vida, la juventud eterna o el esplendor, sino también todas las ideas conexas con estas palabras. Desde ese momento era muy diferente decir simplemente que Agni, el fuego, es brillante, que decir que forma parte de los *brillantes*, de los devas; decir que Dyaus, el cielo, o Surya, el sol, son vivientes y activos, y que no conocen la caducidad, que decir que son *asuras, amartyas.* Todos esos términos generales, *asura, ajara, deva,* vigoroso, imperecedero, brillante, confieren un solo y mismo atributo sucesivamente a los diversos objetos de la religión; y si los partidarios del monoteísmo primitivo entienden solamente que la concepción de Dios, tan lentamente proseguida y tan lentamente conquistada, que la *intención de lo divino* es *una* por naturaleza, habrá algo que decir en favor de esta teoría.

Pero lo que por ahora nos interesa es ver cómo se realizó esta intención, cuántos nombres se imaginaron para designar lo desconocido, cuántos pasos quedan para acercarse a lo infinito y alcanzar por fin lo divino. Esos seres que el Veda llama devas están en muchos pasajes lejos de ser θεοί de Homero; porque los griegos, desde Homero, habían comenzado a sentir que cualesquiera que fueran la naturaleza y el número de los pretendidos dioses, había necesidad de algo supremo, Dios o el Destino, que cuando menos hacía falta un padre único de los dioses y de los hombres. El mismo sentimiento brilla acá y allá en el Veda, y pienso que en la India, lo mismo que en Grecia, como en Italia, en Germania y en todo el resto del mundo ario, la aspiración religiosa al *Uno* encontró un momento su satisfacción en un poli-

teísmo monárquico; pero el espíritu indo fué más lejos, y veremos cómo, por fin, llegó a negar todos los devas, todos los dioses, y a buscar algo que fuera más elevado que los devas, que el mismo Dyaus, que Varuna, que Indra, que Prajapati. Teniendo por el momento que trazar la génesis de los dioses védicos o devas, lo que ante todo quiero mostrar es que, partiendo de distintos orígenes, era natural que todos creciesen unos al lado de los otros, sin penetrarse uno de otro, cada cual perfecto en su esfera y capaz de llenar, por un tiempo dado, el horizonte de la visión de su adorador.

He ahí dónde reside el interés y el valor principal de los himnos védicos. Por desgracia, es casi imposible verter en nuestras lenguas modernas toda la plenitud de sus pensamientos. Cuando el poeta, invocando las montañas para que le protejan y los ríos para que le den sus aguas, los invoca con el nombre de *deva, deva* es ya más que el ser brillante, pero está muy lejos de nuestro *divino.* ¿Cómo traducir lo vago de estas viejas lenguas en nuestros términos modernos, tan netamente concretos? Sin duda para el rishi el río y la montaña eran lo que son para nosotros; pero se les concebía como eminentemente activos, porque un objeto no podía caer bajo la jurisdicción del lenguaje más que cuando manifestaba algún género de actividad conocida del hombre por la propia experiencia de su conciencia; un objeto no tenía interés para él, no existía en su espíritu más que a condición de ser concebido como activo. Pero esta concepción de la naturaleza como fuerza activa se halla todavía muy lejos de la personificación y de la deificación. Aun en los casos en que el poeta nos muestra al sol de pie en un carro, vestido con armadura de oro y con los brazos extendidos, no hay en todo eso más que la percepción poética de algo en la naturaleza que le recuerda sus propios procedimientos. Poesía para nosotros, prosa para ellos. Lo que tomamos por imágenes de la fantasía procedía más frecuentemente de la impotencia para comprender el mundo circundante y de la pobreza del lenguaje que trata de nombrarlas, que del deseo artístico de sorprender y de maravillar al oyente. Si pudiésemos preguntar a Vasishtha, a Viçvamitra o a cualquier otro de los antiguos poetas védicos si realmente pensaban que el sol, el globo de oro que veían, era un hombre, con brazos y piernas, con corazón y pulmones, yo creo que se reirían mucho y nos dirían que comprendíamos tan mal su lenguaje como su pensamiento.

Una palabra como *Savitar,* el nombre del sol, no significaba al principio más que lo que dice. *Savitar* viene de la raíz *su,* criar, dar a luz, y, aplicada al sol, servía simplemente para expresar el poder que tiene de vivificar y fertilizar, y nada más. Sólo más tarde fué cuando Savitar llegó a ser el nombre de un ser mítico, del que se conocían ciertas historias aplicables al sol en cuanto

vivifica al mundo, mientras que, por otra parte, ese mismo nombre llegó a ser un nombre tradicional e incomprendido del sol.

Todo el desarrollo que venimos siguiendo en la historia del sol podríamos seguirlo en la mayoría de las divinidades védicas. No en todas, sin embargo. Lo que hemos llamado semidivinidades, los ríos, las montañas, las nubes, el mar y también otras como la aurora, la noche, el viento, la tempestad, nunca se elevan al rango de divinidad suprema; pero Agni, el fuego, Varuna, el cielo envolvente, Indra, Vishnu, Rudra, Soma, Parjanya y otros reciben epítetos y son los héroes de descripciones que, conforme a nuestras ideas, no pueden convenir más que a un dios supremo.

Consideremos el origen y la historia de otro dios, uno de los más antiguos, no sólo de los arios védicos, sino de toda la raza aria. Me refiero el Dyaus del Veda, el Ζεύς de los griegos. Algunos sabios todavía dudan de la existencia de un dios de este género en el Veda, siendo un hecho cierto el de que en la literatura posterior de la India no hay huellas de un dios *Dyaus*, y la misma palabra no aparece como masculina, no encontrándose más que un femenino, *dyaus*, que simplemente significa el cielo. Siempre consideré como uno de los más hermosos descubrimientos de los estudios védicos el de que un dios que había existido en Grecia, en Italia, en el Edda, en Germania, bajo el nombre de Ζεύς πατήρ de Júpiter, de Tir, de Zio, que *debía* haber existido en la India, y del cual ya no había huella, haya reaparecido de repente en los himnos más antiguos del Veda. No solamente Dyaus aparece en el Veda como sustantivo masculino, sino que aparece en combinación con *pitâ*, padre, y se tiene *Dyaus pitâ*, del que Júpiter y Ζεύς πατήρ son la reproducción exacta. Ese *Dyaus pitâ*, que se ha vuelto a encontrar en el Veda, es la estrella que el ojo, ayudado por un telescopio más potente, encuentra en el mismo lugar del cielo que el cálculo había anunciado.

Pero en el mismo Veda ya es una estrella en declinación. Generalmente se traduce la palabra por *cielo;* sería más propio traducirla por el *brillante*, porque deriva de *div, diu*, brillar, iluminar, la misma raíz que ha dado *deva*, y era esa actividad que ilumina al mundo la que se encarnaba en la palabra *Dyaus*. ¿Cuál era el ser que ejercía esa actividad? La palabra no lo indica. Era un asura, un ser viviente, y eso es todo; fué más tarde cuando Dyaus se constituyó en centro de relatos míticos, mientras que en la lengua corriente su nombre, como había sucedido con el de Savitar, llegó a ser uno de los veinte nombres tradicionales del cielo.

Ese Dyaus, esa luz, ese iluminador del cielo, tenía desde el principio excelentes disposiciones para adquirir una especie de supremacía entre los demás *devas*, entre los demás seres brillantes, y sabemos cómo Zeus y Júpiter conquistaron esta supremacía y la convirtieron en absoluta. El Dyaus védico marca la misma tendencia, pero se le mantuvo en jaque por la tendencia análoga común en la India a casi todos los devas.

A Dyaus, el cielo, se le invoca con frecuencia con la tierra y el fuego. «Dyaus (cielo), padre; Prithivi (tierra), buena madre; Agni (fuego), hermano, y vosotros Vasus (los brillantes), tened piedad de nosotros» (VI, 51, 5).

Como vemos, Dyaus ocupa el primer lugar, siendo esto lo ordinario en esas viejas invocaciones. Siempre se le llama padre: «Dyaus es padre, Prithivi es vuestra madre, Soma vuestro hermano, Aditi vuestra hermana» (I, 131, 6), y en otra parte (VI, 1, 10): «Dyaus el padre, el que ha engendrado».

A Dyaus se le invoca con Prithivi, la tierra, con más frecuencia que solo, y las dos palabras reunidas forman una especie de pareja divina, *Dyava-Prithivi*, el cielo y la tierra.

Se leen numerosos pasajes en los que se invocan al cielo y a la tierra como divinidades supremas. Los dioses son sus hijos (I, 159, 1). Las dos divinidades más populares del Veda, Indra y Agni, son citadas en especialidad como hijas suyas (V, 17, 4; X, 2, 7). Son los dos padres que han dado al mundo (I, 159, 2), los que le protegen (I, 160, 2) y los que con su poder sostienen todo lo que existe (I, 185, 1).

Pues bien; después de haber oído dar al cielo y a la tierra todos los epítetos que se pueden inventar para expresar su naturaleza imperecedera, oímos de repente hablar de un hábil artesano entre los dioses que ha hecho a Diavaprithivi (IV, 56, 3), o Rodasi (I, 160, 4), esto es, el cielo y la tierra. En algunos pasajes es Indra el que produce y conserva el cielo y la tierra (VIII, 36, 4, III, 32, 8), ese Indra que en otro tiempo era el hijo de Dyaus, el hijo del cielo y de la tierra.

De hecho asistimos aquí a la primera lucha de los dioses, a la rivalidad de dos divinidades de primer orden, a la lucha de un dios más joven y más personal, Indra, contra las viejas divinidades primitivas, el cielo y la tierra. Primitivamente, Indra era *el que da la lluvia*, un *Jupiter pluvius*, investido de un carácter heroico por su lucha diaria y anual contra las tenebrosas potencias del invierno y de la noche, y en especial contra los bandoleros que han robado las nubes lluviosas que él reconquista con el relámpago y el trueno. Por más que en un principio sea hijo del cielo y de la tierra, ¿no hay derecho a decir que a su nacimiento temblaron el cielo y la tierra? Así «ante Indra se ha inclinado el divino Dyaus; ante Indra se ha inclinado el gran Prithivi» (I, 131, 1). «Oh, Indra, tú has sacudido la cima del cielo» (I, 54, 4). Estas expresiones, materialmente exactas, puesto que se aplican al dios de la tempestad, ante el cual «la tierra se estremece, tiembla el cielo, se oscurecen el sol y la luna y las estrellas retiran su luz», habían de interpretarse muy pronto en el sentido moral e inspirar la idea de la grandeza y de la supremacía de

Indra. Un poeta dijo: «La grandeza de Indra excede en verdad a la del cielo, y a la de la tierra, y a la de la atmósfera» (I, 61, 9), y otro: «Indra sobrepuja al cielo y a la tierra; ante él no son más que una mitad» (X, 119, 7).

Cuando se reflexionaba entonces sobre las relaciones de ambas divinidades, el padre y el hijo, había al fin que reconocer que el hijo, el valiente Indra, con el dardo del rayo y las flechas del relámpago, era más grande que su padre, el cielo sereno; más grande que su madre, la tierra inmóvil, y más grande que todos los demás dioses. «A los otros dioses, dice un rishi, se les ha despedido como a viejos decrépitos, y eres tú, ¡oh Indra! quien ha llegado a ser el soberano» (IV, 19, 2). Vemos ahí cómo a su vez Indra se ha elevado al rango de dios supremo. «Nadie está por encima de ti, nadie es más poderoso que tú, nadie es comparable contigo» (IV, 30, 1). En la gran mayoría de los himnos es el dios supremo por excelencia, pero sin que se pueda, sin embargo, comparar su posición con la de Zeus. Los demás dioses no le están siempre subordinados, ni tampoco se puede decir que se hallen todos al mismo nivel. Por más que en algunos casos ciertos dioses, y especialmente Indra, se opongan a los demás dioses, y sean puestos por encima de ellos, con todo, estos dioses tienen su hora, y cuando se les pide sus bendiciones, no hay lenguaje bastante rico para exaltar su poder y su sabiduría.

Voy a daros la traducción de un himno a Indra y de un himno a Varuna, para mostraros lo que entiendo por henoteísmo, es decir, por una religión en que cada dios, en el momento en que se le invoca, recibe como pago todos los atributos del ser supremo. No esperéis poesía en el sentido moderno de la palabra. Aquellos antiguos poetas no tenían tiempo para buscar adornos poéticos ni bellas o brillantes expresiones. Lo que a toda costa buscaban era la expresión exacta de lo que sentían. Una expresión feliz constituía para ellos un verdadero consuelo; por pobre que nos parezca, cada himno era un acto, una hazaña, un sacrificio. Ni una palabra que no pese, que no hable; pero cuando intentamos traducirla a nuestros idiomas modernos es cosa de abandonar la tarea desesperados. He aquí el himno a Indra:

1. *Tú eres grande, oh Indra. En ti la Tierra, en ti el Cielo han reconocido gustosos el imperio. Tú eres el que, habiendo abatido con tu fuerza a Vritra, soltaste a los ríos devorados por la serpiente.*

2. *Al nacimiento de tu esplendor tiembla el Cielo, tiembla la Tierra de terror ante la cólera de sus hijos. Las fuertes montañas danzaron, los desiertos chorreaban, las aguas discurrían.*

3. *Hiende la montaña blandiendo potente su rayo; desplegando enérgicamente su fuerza. Alegremente mató a Vritra con su rayo, y rápidamente corrieron las aguas, una vez muerto su fuerte guardián.*

4. *(A causa de ti) tu padre el Cielo es estimado como un héroe viril; quien hizo a Indra fué un obrero poderosísimo, porque engendró un hijo hecho exclusivamente de luz, cuyo rayo es bueno, y que, como la tierra, no puede ser movido de su lugar.*

5. *Sólo él puede sacudir la tierra, el rey de las razas, Indra, por muchos invocado; en él, único, verdadero, todos se regocijan cantando la bondad del poderoso dios.*

6. *A él han pertenecido siempre las Somas (las libaciones), a él, el gran dios, las más embriagadoras embriagueces. Tú siempre fuiste el tesorero de los tesoros, y eres tú, ¡oh Indra!, el que da su parte a los hombres.*

7. *Inmediatamente que tú naciste ¡oh Indra! pusiste a los hombres en terror. Eres tú, ¡oh héroe!, el que has despedazado con el rayo a la serpiente extendida a lo largo de los ríos que corren.*

8. *Cantad a Indra que hiere siempre, al atrevido, al poderoso, al grande, al infinito, al viril héroe cuyo rayo es bueno. Mata a Vritra, conquista el botín, distribuye la riqueza él, el rico, el generoso.*

9. *Dispersa los ejércitos de enemigos reunidos, él, del que sólo se habla como renombrado en los combates, conquista el botín, prevalece. ¡Ojalá seamos queridos con su amistad!*

10. *Se habla de sus victorias, de sus degüellos; hace salir (de la caverna) los rebaños a la batalla; cuando Indra está irritado con verdadera cólera, lo que hay más firme se amedrenta y tiembla.*

11. *Indra ha conquistado las vacas y los tesoros de oro y los tesoros de caballos, él, el poderoso, que abate las ciudadelas. Fortísimo en hombres, por la ayuda de estos hombres distribuye el tesoro y almacena la riqueza.*

12. *¿Cuánto cuidado tiene Indra de su madre y de su padre que lo ha engendrado, él, que, revolviendo su fuerza en un momento, va como un torbellino de viento en los aguaceros atronadores?*

13. *Devuelve su casa al que tenía una casa; el poderoso levanta el polvo en nube; rompe todo como Dyaus (el cielo) que maneja el rayo; ¿dará posesión de la fortuna a aquel que le alaba?*

14. *Empuja la rueda del sol, detuvo a Etasa en su marcha. Con un rodeo le lanzó al negro abismo de la noche, al lugar donde nace la atmósfera.*

16. *Para nosotros, poetas, que queremos vacas, que queremos caballos, que queremos bienes, que queremos mujeres, Indra, el poderoso dios, dador de mujeres, de los socorros seguros, es el vaso con el cual sacamos, como el vaso que se mete en el pozo.*

17. *Sé nuestro protector, muéstrate nuestro amigo; pon en nosotros tus ojos, ten piedad de nosotros, de nosotros que te sacrificamos; sé el amigo, el padre, el más paternal de los padres, el que da la libertad y la vida a quien la pide.*

18. *Sé el protector, el amigo de los que te piden tu amistad; cuando seas alabado, da la vida a quien te glorifica. Conjuntamente asociados te hemos ofrecido este sacrificio magnificándote ¡oh Indra! por estas obras.*

19. *Indra es alabado como poderoso, porque sólo él mata innumerables e incomparables enemigos. El, con la protección de quien depende el cantor a quien ama, ni dioses ni hombres le pueden resistir.*

20. *¡Que Indra, el todopoderoso cuya fuerza desborda el sostén de los hombres, el invulnerable, haga que todo esto se realice para nosotros! Tú que eres el rey de todas las generaciones, danos lo que es la gloria poderosa del poeta.*

Escuchemos ahora un himno a Varuna:

1. *Este mundo pertenece al sabio soberano Aditya: ¡Que con su fuerza se coloque por encima de todos los seres! Para el graciosísimo dios en los sacrificios, para el buen Varuna, busco yo un himno de elogio.*

2. *¡Ojalá seamos benditos en tu servicio, nosotros que siempre pensamos en ti, ¡oh Varuna! y te alabamos, saludándote de día en día como los fuegos del altar al aproximarse los ricos rebaños de las auroras!*

3. *¡Oh Varuna! ¡oh nuestro guía! ¡Ojalá estemos bajo tu protección, tú que eres rico en héroes y alabado desde lejos! Y vosotros, invencibles hijos de Aditi, aceptad nuestra amistad ¡oh dioses!*

4. *Aditya, el gobernador, ha lanzado los ríos; ellos van según la ley de Varuna: no se cansan, no se detienen; van como pájaros, vuelan en todo lugar.*

5. *Absuélveme de mi pecado como de una cadena, y haremos que crezca ¡oh Varuna! la fuente de tu ley. ¡Que no se rompa el hilo en tanto que yo tejo mi himno! ¡Que no se rompa el molde del artesano antes de su hora!*

6. *Quita de mí este terror ¡oh Varuna! ¡oh rey justo! Ten piedad de mí. Separa de mí el pecado como la cuerda del cuello del becerro, lejos de ti yo no soy dueño ni siquiera de un parpadeo de ojo.*

7. *No nos hieran ¡oh Varuna! las armas con que a tu voluntad hieres al malhechor. ¡Oh, que no vayamos allí donde la luz se desvanece! ¡Dispersa a nuestros enemigos para que podamos vivir!*

8. *Te hemos cantado y te cantaremos. ¡Ojalá podamos todavía cantarte ¡oh Varuna! ¡oh poderoso! Porque sobre ti, invencible dios, reposan las leyes inquebrantables, como sobre la roca.*

9. *Aparta de mí las faltas que haya podido cometer. ¡Ojalá, ¡oh rey! no pague por el crimen de otro! Hay muchas auroras que no han brillado todavía; ¡haz que las veamos ¡oh Varuna!*

10. *Sea compañero, sea amigo el que en mi sueño me ha hecho temblar con palabras espantosas ¡oh rey! sea ladrón o lobo el que quiera herirme; protégeme, ¡oh Varuna! contra ellos.»*

¿Podría decir más de Zeus un poeta griego? Y, con todo, podría leeros otros himnos donde se habla de Agni, de Mitra, de Soma y de otros en el mismo lenguaje y aun en términos más fuertes.

He ahí lo que yo entiendo por henoteísmo, fase religiosa que hemos aprendido a conocer en el Veda, pero por la cual es para mí indudable que han tenido que pasar igualmente otras religiones. En una historia de la literatura sánscrita publicada el año 1859 ya había yo llamado la atención sobre esta fase de la religión: «El poder del dios que se invoca, decía yo, nunca está limitado por el poder de los otros; jamás se le concibe ni como inferior ni como superior. Para quien le invoca, cada dios vale por todos los demás. Es para el sentimiento del suplicante una divinidad real, suprema y absoluta, por más que en nuestras ideas la pluralidad de los dioses implique una limitación del poder de cada uno de ellos. Todo el resto desaparece ante la vista del poeta, y sólo el dios que ha de cumplir su voto llena, con luz plena, todo el campo de su visión.» «Entre vosotros ¡oh dioses! no hay grandes ni pequeños; no hay viejos ni jóvenes; todos, en verdad sois grandes.» Estas palabras del rishi Manu Vaivasvata expresan el sentimiento que, bajo una forma menos distinta, penetra toda la poesía védica. Si en alguna ocasión la invocación distingue los dioses en grandes y pequeños, en viejos y jóvenes (I, 27, 13), no es más que una tentativa para hallar la expresión más comprensiva de las potencias divinas, y en ninguna parte se ve un dios que sea esclavo de los demás.

No hay necesidad de suponer que la fase que yo llamo henoteísmo para distinguirla del politeísmo en el sentido ordinario, se haya producido solamente en la India. De ella encontramos huellas en Grecia, en Italia y en Germania. La vemos clarísimamente durante el período que precede a la reunión de las tribus independientes en naciones. Es la anarquía que precede a la monarquía, el régimen comunal que precede al imperialismo religioso. La mejor expresión sería: período de los dialectos religiosos. Los dialectos preceden a la lengua, es decir, a lo que más tarde se llama la lengua del pueblo. Otro tanto sucede con la religión. Una religión se eleva alrededor del hogar de cada familia. Cuando las familias se reúnen en tribus, a los hogares independientes sucede el altar de la aldea; cuando las tribus se constituyen en Estado, de los diferentes altares *(aedes)* se forma el templo, el santuario de todo el pueblo. Marcha natural, y por consiguiente, universal, pero que en ninguna parte es tan visible como en el Veda, donde se la sigue desde el principio hasta el fin.

Algunos ejemplos harán todo esto todavía más claro. En el primer himno del segundo Mandala a Agni, el fuego, se le llama

el soberano del mundo, el dueño de los hombres, el rey sabio, el padre, el hermano, el hijo, el amigo del hombre. Es más: se le atribuyen los atributos y los nombres de todos los demás dioses. El himno pertenece, sin género de duda, al número de las composiciones más recientes; sin embargo, aunque en él se exalte a Agni no se encuentra ni una sola palabra que rebaje el carácter divino de los otros dioses.

Hemos visto en el himno a Indra todo lo que de él podía decir un rishi. En los himnos, como más tarde en los Brahmanas, se le celebra como el más fuerte, el más heroico de los dioses, y uno de los himnos del décimo libro tiene por estribillo: «Más grande que todo es Indra.»

Otro dios, Soma, que nació grande, triunfante de todos (IX, 59, 6), es el rey del mundo (IX, 96, 10); puede prolongar la vida del hombre (VIII, 48, 4), y hasta cierto punto, los dioses le deben la vida y la inmortalidad (IX, 87, 2). Es el rey del cielo y de la tierra, de los hombres y de los dioses (IX, 97, 4).

Si leemos los himnos a Varuna, encontramos también en ellos un dios, del que pensaba el poeta que era supremo y omnipotente. En el esfuerzo por traducir la idea de un poder divino y supremo, ¿podía encontrar el lenguaje humano nada más fuerte que lo que nuestro poeta dice: «Tú eres el señor de todas las cosas, cielo y tierra (I, 52, 20); tú eres el rey de todos los que son dioses y de los que son hombres»? (II, 27, 10). Varuna no es solamente el dueño de la naturaleza; sino que conoce y mantiene el orden de la naturaleza; es el *dhritavrata*. Los *vratas*, las leyes de la naturaleza, son por siempre inquebrantables, porque reposan en Varuna como en la roca. Conoce los doce meses y hasta conoce el trece; conoce la carrera de los vientos, las aves en el aire, los buques sobre las olas. Conoce todas las maravillas de la naturaleza y su mirada penetra en el porvenir lo mismo que en el pasado. Es más: vela también por el orden moral. En un himno el poeta comienza por confesar que ha faltado a las obras de Varuna, que ha pecado contra sus leyes. Implora su perdón, invoca en su defensa la flaqueza de la naturaleza humana y le suplica que no castigue su pecado con la muerte. Espera apaciguar al dios con sus oraciones, como se apacigua a un caballo con palabras acariciadoras. «Sé bueno —dice al fin— y conversemos juntos.» ¿Quién no piensa en las palabras del salmista: «Porque sabe de qué estamos hechos, y recuerda que somos polvo»?

Pues bien; el mismo Varuna no es el ser supremo; no es *Uno* sin segundo. Casi siempre se le representa en compañía de Mitra, otro dios, y nada indica que Varuna sea más grande que Mitra, ni Mitra más que Varuna.

He ahí el henoteísmo, el culto de los dioses aislados, culto igualmente distinto del monoteísmo, que adora a un solo dios y niega a todos los demás, y del politeísmo, que adora a dioses múltiples reunidos en república, bajo la presidencia de un dios supremo.

III

POLITEÍSMO Y MONOTEÍSMO

Veamos ahora lo que llegó a ser el henoteísmo en su subsiguiente desarrollo.

En un principio notamos que en varios de estos dioses aislados, nacidos de una sola y misma fuente, después de haber por algún tiempo hecho su carrera independiente de los demás, se marca una tendencia a confundirse. Dyaus era el cielo visto en la luz, siempre presente; Varuna el cielo que todo lo abraza; Mitra el cielo iluminado por los rayos de la mañana; Surya era el sol brillante en el cielo; Savitar, el sol, distribuyendo la luz y la vida; Vishnu, el sol atravesando el cielo en tres pasos; Indra aparecía en el cielo para dar lluvia; Indra y los Maruts le atravesaban en el huracán; Vâta y Vâyu eran los vientos de la atmósfera; Agni era el fuego y la luz, dondequiera que se dejaran apercibir, levantándose de las tinieblas de la mañana o sumiéndose en las tinieblas de la noche. Las mismas relaciones existían entre varias divinidades inferiores.

Seguíase de aquí que lo que se decía de la una podía también decirse de la otra. Los mismos epítetos pertenecían en común a varios y se contaban las mismas historias de diferentes dioses.

No eran solamente las divinidades solares como Surya, sino Indra, el dios de la lluvia, los Maruts, dioses de la tormenta, los que adoptaban el título de hijos de Dyaus, hijos del cielo, y, siendo el Cielo esposo de la Tierra, ésta viene a ser la madre de todos los dioses.

Al salir el sol, no sólo iluminaba, sino que hacía aparecer, ponía de manifiesto, el cielo y la tierra; de ahí no había más que un paso para representarle como el que trae, como el Hacedor del cielo y de la tierra. Por otra parte, se atribuía la misma gran obra a Indra y a Varuna, a Agni, que es la luz del sol, y a Vishnu, el dios que mide el mundo con sus tres pasos.

Desde otro punto de vista, Agni vuelve a traer al sol, hazaña que otros poetas atribuyeron también a Indra, a Varuna y a Vishnu.

La gran batalla contra las tinieblas y las nubes la sostiene sobre todo Indra. Sin embargo, también Dyaus maneja el rayo. Agni destruye los demonios de la noche. Vishnu, los Maruts y Parjanya toman su parte en la batalla del día y en la del año.

Los antiguos poetas veían todo esto lo mismo que nosotros, llegando con frecuencia hasta declarar la identidad de tal dios con tales otros. De Agni, dios del fuego, decían que es idéntico a Indra y Vishnu, a Savitar, a Pushan, a Rudra y a Aditi (V, 3), en una palabra: lo identificaban con todos los dioses. En un verso del Atharva-Veda leemos:

«Por la tarde Agni se convierte en Varuna; es Mitra, cuando se levanta por la mañana, Savitar cuando atraviesa el cielo, Indra cuando arde el cielo en el cenit.» (XIII, 3, 13).

A Surya, el sol, se le identifica con Indra y con Agni, a Savitar con Mitra y con Pushan, a Indra con Varuna, a Dyaus, el cielo, con Parjanya, el dios de la lluvia. Sin duda estas asimilaciones debieron ayudar a los brahmanes para reducir el número de divinidades independientes, pero todavía se quedaron muy lejos del monoteísmo.

Otro expediente adoptado por los antiguos poetas, y que parece especial del Veda, es la formación de diadas divinas. Dadas dos divinidades que tenían ciertas funciones comunes, se formaba con sus nombres un compuesto, al que se daba la desinencia del dual, convirtiéndose este compuesto en el nombre de una nueva divinidad. Así, al lado de los himnos dirigidos a Mitra y a Varuna, tenemos los himnos a *Mitra Varunau*, y hasta en ocasiones se les llama los dos Mitras, los dos Varunas.

Un tercer expediente consistía en comprender todos los dioses en un nombre común; se les llamaba *Viçve devas*, «todos los dioses», y se les dirigían plegarias y se les hacían sacrificios colectivos.

En fin, un último expediente, el que nos parece más natural de todos y el más propio para conciliar la aspiración al dios Uno con la existencia de varios dioses, era el adoptado por los griegos y por los romanos, que consistía en establecer un dios supremo (1) por cima de todos los demás. De este modo los griegos dieron satisfacción a la necesidad de un poder supremo sin romper por completo con la tradición del pasado y con el culto tributado a las manifestaciones individuales de lo divino, como Apolo y Athena, Poseidón y Hades. Si, como se ha supuesto algunas veces, es cierto que la introducción de la monarquía en el cielo no se ha verificado más que en pueblos monárquicos (2), se podrá concluir de lo dicho que la ausencia de un rey en el cielo védico implica la ausencia del régimen monárquico en la India védica.

Sin embargo, también los mismos arios védicos hicieron al-

(1) «Haya un solo jefe». *(Hiada)*.

(2) «También dicen todos los hombres que los dioses tienen un rey, porque ellos mismos tienen, o han tenido, reyes, porque los hombres crean sus dioses a su imagen, no solamente en cuanto a su forma, sino también en cuanto a sus costumbres». Aristóteles, *Política*, 1, 2, 7.

gunas tentativas para establecer una especie de autoridad suprema entre sus dioses, pero con menos éxito que los griegos, los romanos y todos los demás.

Ya hemos visto que ciertos dioses, como Savitar, Varuna y otros, no solamente hacían que apareciese el mundo por su luz, sino que desarrollaban el cielo y la tierra, los medían y, en fin, los creaban (1). Recibían, pues, no solamente los epítetos de *Visvacakshas*, que todo lo ve; *Visva-vyacas*, que lo comprende todo, *Visva-vedas*, que todo lo sabe, sino también el de *Visva-Karman*, artesano universal, y el de *Prajapati*, el señor de todos los hombres; convirtiéndose bien pronto estos dos epítetos en dos nombres de divinidades. Tenemos algunos himnos a Visvakarman, el creador, y a Prajapati, el señor, donde apenas queda huella de su origen solar. Algunos de ellos nos recuerdan el lenguaje de los Salmos, y a lo que parece una divinidad como Prajapati o Visvakarman se formó para satisfacer las aspiraciones monoteístas y cerrar la evolución religiosa de los antiguos arios.

Voy a leeros algunos extractos de estos himnos, atribuídos a una época posterior, donde se expresa con claridad la idea del dios Uno, señor y creador del mundo. Comienzo por algunos versos dirigidos a Visvakarman:

2. *¿Cuál es el lugar, cuál el soporte y dónde estaba, de dónde Visvakarman, que ve todas las cosas, que produce la tierra, desarrolló el cielo con su poder?*

3. *El dios Uno cuyos ojos, cuyos brazos y cuyos pies están en todas partes, produciendo el cielo y la tierra, fraguándolos con el trabajo de sus brazos y de sus alas.*

4. *¿Cuál es la madera, cuál el árbol de donde han tallado el cielo y la tierra? Oh sabios, buscad con vuestra inteligencia en qué soporte se sostiene para apoyar los mundos.*

7. *Invoquemos hoy, para que nos proteja en la batalla, al dueño de la palabra, a Visvakarman, el obrero de toda cosa que inspira a nuestro espíritu. ¡Que acepte nuestras ofrendas él, que es bendición para cada uno, y que ejecuta buenas obras para nuestra salud!*» (X, 81, 2).

En otro himno se le dice:

3. *El, el padre que nos ha engendrado, el señor que conoce las leyes y todos los mundos, el único que da sus nombres a los dioses; a él van a informarse todas las demás criaturas.*

5. *Más allá del cielo, de la tierra, de los Devas y de los Asuras, ¿cuál es el primer germen que trajeron las aguas en el cual fueron vistos todos los dioses?*

6. *Las aguas han conducido ese primer germen en cuyo seno*

(1) «El que, de pie en la atmósfera, ha medido el cielo valiéndose del sol como instrumento» (V, 85, 5).

se reunieron todos los dioses. El UNO en quien reposan todas las criaturas fué colocado en el seno del Nonato.

7. *Nunca sabréis quién creó estas cosas; hay algo entre vosotros y él. Envueltos en una niebla y tartamudeando, los poetas están satisfechos de vivir en ella.* (X, 82).

Pasemos a Prajapati, el señor de todas las criaturas, idéntico en muchos respectos a Visvakarman, el creador de todas las cosas, pero de una personalidad aún mejor acusada, sobre todo en los Brahmanas. En algunas himnos del Veda, Prajapati no es todavía más que un epíteto de Savitar:

El, el sabio, el sostén del Universo, el Prajapati del mundo, reviste su brillante armadura; difundiendo su luz, desplegando y llenando el espacio, Savitar crea la felicidad suprema. (IV, 53, 2).

También se invoca como dador de hijos, y en un himno se le celebra como el creador del Universo, como el primero de los dioses, y recibe el nombre de Hiranyagarbha, el germen de oro, el huevo de oro:

1. *Al principio apareció Hiranyagarbha (el germen de oro); era el único señor nacido del mundo. Estableció la tierra y el cielo. —¿Cuál es el dios al que ofrecemos nuestro sacrificio?*

2. *Aquel que da el aliento, que da la fuerza, cuyas órdenes respetan todos los demás, cuya sombra es inmortalidad y cuya sombra es la muerte. —¿Cuál es el dios a quien ofrecemos nuestro sacrificio?*

3. *Aquel que por su poder se ha hecho el rey de lo que tiene aliento y de lo que tiene sueño, el que es dueño de todo ser bípedo y cuadrúpedo. —¿Cuál es el dios a quien ofrecemos nuestro sacrificio?*

4. *Aquel por cuyo poder existen esas montañas nivosas y el mar, se dice, con el río lejano (la Rasa); aquel cuyos dos brazos son las regiones del horizonte.— ¿Cuál es el dios a quien ofrecemos nuestro sacrificio?*

5. *Aquel por quien el cielo es brillante y la tierra sólida, por quien se ha fijado el cielo, el firmamente supremo; el que midió el espacio en el cielo. —¿Cuál es el dios a quien ofrecemos nuestro sacrificio?*

6. *Aquel que el cielo y la tierra, afirmados por su voluntad, contemplan con el alma temblorosa; aquel por cima del cual sale y brilla el sol. —¿Cuál es el dios a quien ofrecemos nuestro sacrificio?*

7. *Cuando las grandes aguas se difundieron por todas partes conteniendo el germen, engendrando el fuego, entonces se levantó aquel único, que es la vida de los dioses.—¿Cuál es el dios a quien ofrecemos nuestro sacrificio?*

8. *Aquel que con su poder apercibió las aguas que contenían la fuerza y engendraban el fuego del sacrificio; aquel que* ES EL ÚNICO DIOS QUE ESTÁ POR CIMA DE TODOS LOS DIOSES.*—¿Cuál es el dios a quien ofrecemos nuestro sacrificio?*

9. *Que no nos haga ningún mal, él, que es el creador de la tierra, o él el justo que ha creado el cielo; él, que ha creado las aguas brillantes y poderosas.—¿Cuál es el dios a quien ofrecemos nuestro sacrificio?*

10. *Prajapati, nadie más que tú abraza todas las cosas creadas. ¡Ojalá consigamos lo que deseamos al ofrecerte el sacrificio, ojalá podamos ser dueños de la riqueza!*

Al ver nacer semejantes ideas en los poetas védicos uno se imaginaría que su vieja religión no podía, al desarrollarse, conducir más que al monoteísmo, al culto de un dios personal, y que, así, la India alcanzaría igualmente la forma más elevada que el hombre pueda dar a lo infinito cuando las demás formas y los demás nombres han llegado a ser impotentes. No fué así. Himnos de este género son rarísimos en el Rig-Veda y no traen nada más sólido ni más definido que el período siguiente, el de los Brahmanas, en los cuales Prajapati, señor de las criaturas vivientes, el padre de los devas y el de los asuras, tiene, sin duda, una preeminencia más marcada que en los himnos; pero aun allí su carácter mítico penetra por instantes de la manera más viva. Por ejemplo, cuando aparece como padre de Agni, de Vayu, de Aditya (el sol), de Candramas (la luna), de Ushas (la aurora), y sobre todo en la historia de sus amores con su hija, primitivamente la aurora arrojada por el sol, esa historia que más tarde había de escandalizar de una manera tan extraña a los adoradores de Prajapati.

Hay momentos en que leyendo ciertos pasajes de los Brahmanas se inclina uno a creer que la aspiración a un dios supremo personal ha encontrado por fin satisfación en Prajapati, el señor de todas las cosas vivientes, y que todos los demás dioses van a desvanecerse ante su esplendor.

«Al principio Prajapati solo era todo el Universo. Prajapati es Bharata, el que soporta, porque soporta a todo el Universo. Prajapati creó todas las criaturas vivientes. Con su soplo superior creó los dioses, con su soplo inferior creó los hombres. Después de esto creó la muerte para devorar a todas las criaturas vivientes. De este Prajapati una mitad era inmortal, la otra era mortal y por esta mitad que era mortal se espantó de la muerte» (1).

Vemos en estos pasajes que los mismos autores de los Brahmanas percibían algo mortal en Prajapati, llegando en otra parte hasta decir que al fin cayó en descomposición y que todos los dioses le abandonaron, quedando uno solo: Manyu.

Y esta es la verdad, aunque en distinto sentido de como la entendían los brahmanes.

(1) Sankhyayana Brahmana, VI, 1; Satapatha Brahmana, II, 2, 4, 1; VI, 8, 1, 14 y X, 1, 3, 1.

IV

ATEÍSMO

El pensamiento del indo había crecido y crecía en fuerza de día en día. En su investigación de lo infinito, pudo detenerse un instante en la montaña y en el río pidiéndoles su protección y celebrando su grandeza sin límites; pero sintiendo siempre que dichos objetos no eran más que los signos visibles del poder que buscaba. Nuestros antepasados arios, al mirar el cielo, el sol y la aurora, aprendieron a ver en ellos la presencia de un poder viviente, semirrevelado, semioculto a sus sentidos, siempre en la prosecución de una realidad nueva más allá de aquella que podían percibir.

Fueron más lejos. En el cielo brillante habían visto el iluminador; en el firmamento que todo lo envuelve, un dios que abraza; en el ruido del trueno y en el furor del huracán oían la voz de un ser que aúlla y sentían los golpes de un ser que hiere, y de la lluvia habían hecho a Indra, el que da la lluvia.

Pero, en el mismo instante, comenzaba la primera reacción, la primera duda. Mientras el pensamiento del adorador tenía un objeto visible y tangible, podía, en sus aspiraciones religiosas, traspasar muy lejos los límites de la observación real; nadie podía poner en duda la existencia sensible de lo que llamaba sus *devas* o sus *dioses*. Las montañas y los ríos estaban siempre allí para hablar por ellos; y si las alabanzas que se les prodigaban parecían excesivas, se podía bajar su tono, sin que se pusiera en tela de juicio su misma existencia. Y esto mismo puede decirse del cielo, del sol, de la aurora, que también estaban siempre allí; y aun cuando las tratara como simples visiones, como simples apariencias, el espíritu humano se halla de tal modo constituído, que no puede admitir apariencias sin admitir al propio tiempo la existencia de una cosa que aparece, de una realidad o sustancia. Pero todo cambia cuando se llega a la tercera clase de devas, la de los dioses que son invisibles o intangibles. Indra, que da la lluvia, y Sudra, que truena, son meras creaciones del pensamiento humano. Todo lo que da la naturaleza es la lluvia, es el trueno; pero ninguna imagen visible de un dios. Así, pues, no se consideraban el trueno ni la lluvia como dioses, sino solamente como la obra de seres sin forma visible. El hombre veía la obra, y eso era todo. Ningún medio de mostrar con el dedo un punto del cielo, o el sol o la aurora, para atestiguar la existencia de Sudra y de Indra en su sentido y su forma primitivos. Así el sabio, para probar la existencia de la vida y de la actividad humana en los lejanos períodos de la vida del mundo, no

tiene siempre un cráneo humano que mostrar, y no dispone en ocasiones de más prueba que una piedra tallada.

Ya hemos visto que, por lo mismo que no había nada en la naturaleza donde estuviera encadenado, ni nada visible que pudiera detener su desarrollo en el pensamiento de los adoradores, Indra desarrolló en más alto grado que todos los demás dioses el carácter personal, dramático y mitológico. Ha librado más batallas y es el héroe de más historias que cualquier otra divinidad védica, lo que nos sirve para comprender cómo los mismos poetas védicos parecían creer que había destronado del imperio a Dyaus, el Zeus indo; pero Némesis no estaba lejos.

Este dios, que parecía haber relegado a la sombra a todos los demás, y que merece se le llame, si no el dios supremo, cuando menos el dios más popular del Veda, fué precisamente el primero en quien hizo presa la duda.

Un hecho singular a primera vista es el de que Indra es el dios para el cual los poetas védicos reclaman más encarecidamente la *sraddhâ*, la fe. «Cuando el fogoso Indra lanza el rayo, es cuando los hombres creen en él» (Rig-Veda, I, 55, 5). «Contemplad su obra, grande y potente, y creed en el poder de Indra» (I, 103, 5). «No hieras, ¡oh Indra!, a nuestros parientes cercanos, porque creemos en tu gran poder» (I, 104, 6). «El sol y la luna se mueven en sucesión regular para que podamos creer ¡oh Indra.» (I, 102, 2). Se diría que son casi argumentos de teología; apenas si podría esperarse encontrarlos tan pronto. Pero también la historia del espíritu humano nos enseña que lo nuevo es siempre viejo y que lo viejo es siempre nuevo. Fijaos en el lazo que une al mundo con el penmiento. El primer nombre de la fe, *sraddhâ*, es la misma palabra que encontramos en el latín *credo;* donde el romano decía *credidi*, el brahmán decía *sraddadhau;* donde el romano decía *creditum*, el brahmán decía *sraddhitam*. Así, pues, la idea y la palabra ya existían antes de que la familia aria se dividiera, antes de que hubiera sánscrito, antes de que hubiera latín. Ya entonces creía el hombre en cosas que no podían percibir sus sentidos ni comprender su razón.

Creía, y no solamente creía, sino que sabía, tenía conciencia del acto de fe, y había creado una palabra para expresarlo y consagrarlo: la palabra *sraddhâ*. No puedo entrar en el desarrollo de las consecuencias que entraña esta coincidencia, ni puedo hacer otra cosa que llamar vuestra atención sobre la perspectiva infinita que esta sola palabra abre ante nuestros ojos más allá de los Alpes y del Cáucaso, hasta las montañas del Himalaya.

Ese dios para quien se creían obligados a pedir fe mientras se consideraba como concedida la existencia de los demás dioses, es el dios que primero despertó el escepticismo del fiel:

«Ofreced vuestros elogios a Indra si deseáis el botín; elogios

verdaderos si verdaderamente existe. No hay Indra, dicen algunos. ¿Quién lo ha visto? ¿A quién alabaremos.»

Pero el poeta da un cambio repentino, e introduciendo a Indra le hace decir:

«¡Heme aquí, adorador mío! ¡Mírame, heme aquí! Yo sobrepujo en grandeza a todas las criaturas» (*Rig*, VIII, 89, 3 y 4).

Y en otro himno:

«El dios terrible a quien se pide ¿dónde está? Y del que algunos dicen que no existe. Quita la riqueza del enemigo como la puesta del adversario al juego. ¡Creed en él, oh hombres! ¡Es Indra!»

Cuando de este modo vemos al viejo Dyaus destronado por Indra, al mismo Indra negado, a Prajapati en descomposición, y oímos decir a un poeta muy clara y precisamente que los dioses no son más que nombres, tenemos derecho a pensar que la corriente religiosa que salió de la montaña y del río, después de ganar el cielo y la tierra y hasta los dioses invisibles, estaba muy cercana de haber agotado su curso. Tenemos derecho a esperar en la India la catástrofe predicha en Islandia por los poetas del Edda, el crepúsculo de los dioses, precursor de la destrucción del Universo. A lo que parece hemos alcanzado el período en que el henoteísmo, después de haber intentado en vano organizarse en politeísmo y de simplificarse en monoteísmo, tenía necesariamente que abocar en la negación de los dioses, en el ateísmo.

Esto es lo que sucedió. Pero el ateísmo no es la última palabra de la religión de la India, por más que parezca haberlo sido algún tiempo en algunas de las fases del budhismo. La misma palabra no es adecuada tratándose de la India. Los antiguos indos no conocían ni los Θεοί de los rapsodas, ni el Θεός de los filósofos de Elea. Su ateísmo, si existe, debe llamarse *adevismo*, la negación de los viejos devas. Pero esta negación de una creencia antigua en la cual ya no se puede creer, lejos de ser la ruina de una religión, es su vida y su principio. Los antiguos arios sintieron desde el principio, y quizá entonces con más viveza que en lo sucesivo, la presencia de un Dios, de un Infinito, de un *Más-allá*, y, como nosotros, intentaron percibirlo, apoderarse de él, dándole nombre tras nombre. Pensaban haberlo encontrado en la montaña y en el río, en la aurora y en el sol, en el cielo y en el firmamento, en el Cielo-padre. Pero siempre acudía el inevitable *¡no!* Lo que buscaban era como el río, como la montaña, como la aurora, como el cielo, como el Padre; pero no era ni el río, ni la montaña, ni la aurora, ni el cielo, ni el Padre. Era algo de todo eso, pero era algo más que todo eso, algo más allá que todo eso. Aun esos nombres generales de Asura y Deva ya no bastaban para satisfacerle. «Quizá haya Devas y Asuras —decían— pero nos hace falta más: necesitamos una palabra más elevada, un pensamiento más puro.» Y de esta manera fué como abandonaron los brillantes Devas, no en un desfallecimiento

de la fe y del deseo, sino porque la fe y el deseo buscaban cosa más alta.

Su pensamiento estaba trabajando una nueva concepción, y los gritos de angustia anunciaban al recién nacido.

Esto es lo que siempre ha sucedido, lo que siempre sucederá. Hay un ateísmo que mata y otro que es la misma sangre y la vida de la verdadera fe. Es la facultad de abandonar la creencia cuya falsedad hemos reconocido en un momento de sinceridad; es la voluntad de reemplazar lo menos perfecto, por querido, por sagrado que sea, por lo más perfecto, por odioso que pueda ser para el mundo. Esa es la verdadera abnegación, el verdadero culto de la verdad, la verdadera fe. Sin ese ateísmo, hace mucho tiempo que la religión ya no sería más que una hipocresía cristalizada; sin él, nada de nueva religión, nada de reforma, nada de posible resurrección. Sin ese ateísmo ya no sería posible una nueva vida para ninguno de nosotros.

Consultemos la historia de la religión. ¡Cuántos hombres en todos los países y en todos los tiempos han sido difamados con el nombre de *ateos*, no por haber negado que haya nada más allá de lo visible y de lo infinito, ni por haber proclamado que este mundo pueda explicarse sin hipótesis de una causa, de un plan, de un Dios, sino simplemente por no aceptar la concepción tradicional de la Divinidad que reinaba en su tiempo, por haber aspirado a una concepción de Dios más elevada y más pura que la que se les había enseñado en su infancia!

A los ojos del brahmán, Budha era un ateo. No hay duda de que algunas escuelas budhistas eran ateas; pero es cuando menos dudoso que el mismo Budha, que Gautama, que Sakyamuni, lo fuese; y la negación de los devas populares no basta para hacer de él un ateo.

A los ojos del juez ateniense, Sócrates era un ateo; y sin embargo, ni siquiera negaba los dioses de Grecia, limitándose a reclamar el derecho de creer en algo más sublime y más verdaderamente divino que en Hefaistos y en Afrodita.

A los ojos de los judíos, quienquiera que tomase el título de *hijo de Dios* era un blasfemo, y el que adoraba al Dios de sus antepasados de una manera nueva, un hereje. ¿Cuál era el nombre de los cristianos entre los griegos y romanos? El de ateos, ἄθεοι (1).

Este abuso de lenguaje no cesó con el cristianismo. A los ojos de Atanasio los arrianos son «diablos, anticristos, locos furiosos, judíos, politeístas, ateos (2)» y, naturalmente, el juicio de Arrio

(1) Eusebii Smyrnensis, *Epist. de St. Polycarpi martyrio*, 3, 9.

(2) El doctor Stanley, en su libro sobre la *Iglesia Oriental*, da una colección de epítetos aplicados a Arrio y a los arrianos por San Atanasio en sus Tratados históricos: «Demonios, anticristos, locos furiosos, judíos, politeístas, ateos, perros, lobos, leones, liebres, camaleones, hidras, anguilas, seiques, mosquitos, escarabajos y sanguijuelas».

sobre los atanasianos no era más caritativo. Y, sin embargo, lo mismo Atanasio que Arrio no procuraban otra cosa que realizar, cada cual a su manera, el ideal más elevado de la Divinidad, temiendo ver su verdad y majestad oscurecidas, lo uno por los errores de los gentiles, lo otro por los errores de los judíos.

En los siglos posteriores continúa el mismo abuso en las guerras de los teólogos. En el siglo XVI Servet trata a Calvino de *trinitario* y de *ateo*, y Calvino juzga que Servet es digno de la hoguera, porque no piensa como él sobre la naturaleza de Dios.

Y para no citar más que un ejemplo, que nuevas investigaciones sobre el siglo siguiente han colocado en su verdadero lugar, Vanini fué condenado a que se le arrancara la lengua y a ser quemado vivo, porque el juez, según su propia declaración, lo condenó como ateo, aunque bien sabía que muchos le consideraban simple heresiarca. Como recientemente algunos escritores se han declarado partidarios de la opinión de Grammont, escuchemos cómo habla de Dios este ateo:

«Me preguntáis lo que es Dios; si yo lo supiese sería Dios, porque nadie conoce a Dios más que el mismo Dios. Si en cierto modo le podemos descubrir en sus obras, como se descubre el sol a través de las nubes, no por eso le comprendemos mejor. Decimos que es el Bien mayor, el primer Ser, el Todo; que es justo, compasivo, bienaventurado, apacible; que es el creador, el conservador, el moderador, el omnisciente, el omnipotente; el padre, el rey y el señor, el remunerador, el maestro, el principio, el medio, el fin, lo eterno; que es el autor, el que da la vida, el que observa; que es el artista, la providencia, el bienhechor. Sólo Él es todo en todo» [1].

El hombre que escribía estas líneas fué quemado por ateo. Aun en el siglo décimoséptimo estaba tan mal definido el sentido de la palabra *ateísmo*, que en 1696 se vió al Parlamento de Edimburgo aprobar un acta «contra las opiniones ateas de los deístas», y hombres tan distintos como Spinoza y el Arzobispo Tillotson fueron ambos tachados de ateos. Afortunadamente ya no se les podía arrojar a la hoguera.

Hasta en el siglo XVIII se habla todavía el mismo lenguaje, y muchos filósofos fueron calificados de ateos, no por haber pensado en negar a Dios, sino por haber querido purificar la idea de la Divinidad de lo que les parecía exageración y error humanos.

En nuestros días hemos aprendido demasiado bien a conocer el verdadero ateísmo para emplear esa calificación con ligereza. Sin embargo, si queremos ser justos con nosotros mismos y con los demás, clérigos o laicos, haríamos bien en nuestras polémicas de recordar siempre a qué especie de hombres, antes que a nosotros, se aplicaron esos epítetos de *blasfemos*, de *herejes* o de *ateos*.

Hay momentos en la vida en que aquel que busca a Dios más apasionadamente se cree olvidado de Él, en que apenas se atreve a

preguntarse: «¿Creo o no creo todavía en Dios?» Que no desespere, ni el mundo le juzgue con demasiada dureza; quizá su desesperación valga más que la fe de muchos.

Citaré, por vía de conclusión, las palabras de un gran teólogo, muerto recientemente, cuya sinceridad y cuya piedad jamás fueron puestas en tela de juicio. «Dios —decía— es una gran palabra. Quien la sienta y la comprenda, juzgará con más dulzura y con más justicia a aquellos que confiesan que no se atreven a decir que creen en Dios».

Ahora yo sé perfectamente que mis palabras serán mal comprendidas y quizá mal interpretadas. Sé que se me acusará de haber defendido y glorificado el ateísmo y de haberlo presentado como el último y más elevado punto de la evolución religiosa. ¡Sea! Si hay algunos que comprendan lo que entiendo por el ateísmo leal, y que saben distinguirlo del ateísmo vulgar y de un teísmo sin sinceridad, ésos me bastan, porque sé que la idea podrá consolarnos en las horas de angustia. Nos enseñará que en el mismo momento en que caen las hojas viejas, las hojas de una brillante y feliz primavera, y en que el invierno parece haber helado todo y matado todo, a nuestro alrededor se prepara una nueva primavera en todo corazón ardiente y leal. Nos enseñará que la lucha sincera es la fuente más profunda de la fe, y que sólo aquélla puede volver a encontrar lo que ha perdido.

Veremos en una última lección cómo, llegado ahí, el espíritu indo lucha cuerpo a cuerpo con este último problema, el más temeroso de todos, y nuevo Laoconte, más feliz que el otro, se libró de las sinuosidades del ateísmo.

LECCION SEPTIMA

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN

I

EL FIN DE LOS DIOSES

Cuando los arios de la India llegaron a la convicción de que todos sus devas, todos sus dioses, no eran más que palabras, debieron, al menos así parece, desviarse con desesperación y disgusto de lo que durante siglos habían adorado. Engañados por otro, o por ellos mismos, el descubrimiento de que su Indra, su Agni, su Varuna, no eran más que nombres, debió producir en ellos la impresión que experimentara el griego o el germano cuando vieron demoler los templos de sus dioses o abatir la encina sagrada, sin que Apolo ni Odín apareciesen para castigar al sacrílego. El resultado fué completamente distinto de lo que hubiera podido esperarse.

Una vez que acabaron su carrera, los antiguos dioses desaparecieron por completo entre los griegos, los romanos y los germanos, y aquellos cuyo anonadamiento era imposible, fueron degradados al rango de espíritus maléficos. Se tenía al alcance de la mano una religión nueva, completamente hecha, el cristianismo, para satisfacer esas aspiraciones del corazón que nunca se pueden ahogar. Por el contrario, en la India no había religión venida del exterior donde el brahmán pudiera refugiarse cuando quedara despojado de sus divinidades. Así, en lugar de cambiar de ruta y de volver a emprender nuevamente la carrera, como los griegos, los romanos y los germanos, los indos continuaron buscando su vía en la dirección emprendida, con la confianza de que les conduciría al término, si no desfallecían en su investigación, de ese ser que había llenado su pensamiento desde

el primer despertar de sus sentidos, y que todavía no habían conseguido tomar de él una firme posesión, ni designar con un nombre duradero.

Rechazaron, pues, los viejos nombres, pero sin rechazar la creencia en la cosa que habían intentado nombrar. Destruyeron los altares de sus viejos dioses; pero, con los ladrillos dispersos, erigieron un nuevo altar al dios desconocido, innominado, pero siempre omnipotente; ese dios que habían dejado de ver en las montañas y en los ríos, en el cielo y en el sol, pero que, sin embargo, no dejaba de estar presente ante sus ojos, y que quizá estaba más cerca de ellos que nunca, porque los envolvía, no ya a la manera de Varuna, el éter que envuelve y abraza todo en su círculo, sino de una manera más íntima y más estrecha: se había convertido, como decían ellos, «en el mismo éter de su corazón», o si os parece preferible, «la leve y semimuda voz» que oía el profeta.

No olvidemos que los antiguos rishis del Veda no decían en modo alguno que Mitra, Varuna y Agni sólo son nombres y nada más que nombres. Decían: «Se habla de Indra, de Mitra, de Varuna, de Agni; después es tambbién la divina ave Garutmat; *al ser que es y que es uno,* los poetas lo llaman con nombres diversos; hablan de Yama, de Agni y de Matarisvan» (I, 164, 46).

Aquí vemos tres cosas:

En primer lugar: los rishis nunca dudan de la existencia de un ser real, del que no eran más que nombres Agni, Indra, Varuna y todos los demás.

En segundo: que ese ser era único.

En tercer lugar: que ese ser no era un ser masculino como Prajapati y otros dioses, sino que era designado con un nombre neutro.

Dios y *neutro* son dos palabras que en nuestras lenguas braman de estar juntas. No podemos concebir una palabra neutra para designar a un dios. Entre nosotros, el neutro sugiere la idea de algo puramente material, muerto e impersonal. Pero esto no sucedía en el antiguo lenguaje, es decir en el pensamiento antiguo, ni siquiera en algunas de nuestras lenguas. Por el contrario, al elegir el neutro los antiguos sabios intentaron expresar algo que no fuera ni macho ni hembra, y que estuviera tan alejado de la débil naturaleza humana como el débil lenguaje humano puede expresarlo. Querían algo que estuviera por cima del masculino y del femenino; un ser sin sexo; pero no un ser sin vida o, como se ha dicho algunas veces sin ver la contradicción en los términos, un dios impersonal.

Existen otros pasajes en los que el poeta, hablando del dios *uno* con nombres múltiples, todavía emplea el masculino. En un himno al sol en que se le compara con un ave, leemos: «Los sabios poetas representan en sus palabras de maneras múltiples el ave, que es una» (X, 114, 5). Aquí nos encontramos todavía en la mitología. Todavía estamos, si no en la mitología pura, cuando menos en el antropomorfismo, en los siguientes versos:

«¿Quién lo ha visto en el origen, cuando nacía, cuando el Ser sin huesos llevó al Ser hecho de huesos? ¿Dónde estaba el aliento, la sangre, el alma de la tierra? ¿Quién ha ido a preguntarlo a quien lo sabe»?

Cada una de estas palabras desborda de sentido. El ser sin huesos es la expresión que designa lo que nosotros llamaríamos «el ser sin forma», y «el ser hecho de huesos» es el ser que ha adquirido consistencia y forma. El aliento y la sangre del mundo son también palabras que intentan expresar el poder desconocido e invisible que sostiene al mundo. La palabra *aliento* es la expresión más cercana de lo que hoy llamaríamos la esencia o la sustancia del mundo.

II

LA BÚSQUEDA DEL ATMAN

Como veremos, a esta última palabra ***atman, el aliento,*** que generalmente se traduce por el *alma,* estaba reservado un gran porvenir. Primitivamente significaba soplo, después vida, y algunas veces cuerpo. Su sentido más frecuente es el de esencia, de ser íntimo; *atman* se ha convertido en pronombre reflexivo, sinónimo de ἑαυτόν, *semetipsum;* pero no se ha restringido a este empleo meramente gramatical, y ha comenzado una nueva historia como designación de la abstracción filosófica más elevada. Expresa, no el *yo,* porque el *yo,* el *aham,* estaba formado con elementos demasiado flotantes y fugitivos de esta vida; sino esa cosa que está más allá del *yo,* esa cosa que servía por un instante de soporte al *yo,* y que muy pronto se libraba de las cadenas y de las condiciones del yo humano, revertiendo al estado de ser puro.

La palabra *atman* difiere de las palabras que en otras lenguas han pasado del sentido primitivo de aliento al de vida, espíritu, alma. Perdió muy temprano el sentido de aliento, y, después de haberse despojado de su significación material, después de haber representado el simple papel de un pronombre, llegó a ser la expresión de una abstracción más abstracta que el πνεῦμα o el ψυχή del griego, que el *anima* o el *animus* del latín, que el *asu* o el *prâna* del sánscrito. La creencia en el *atman,* en el alma, como principio de la existencia, marca en el conocimiento filosófico un grado más elevado que la creencia en el *prâna,* en el aliento, que encontramos en los *Upanixadas.* Así como entre nosotros

el alma se eleva por cima del yo, entre los indos el *atman* se elevó por cima del *prâna* y lo absorbió.

Así fué cómo los antiguos filósofos de la India descubrieron en sus últimas especulaciones, del otro lado del yo, el infinito que soporta su ser, su ser íntimo.

Veamos ahora sus esfuerzos para descubrir lo infinito en el mundo exterior, en el mundo objetivo.

Los rishis habían encontrado, por un momento, su punto de apoyo en el Ser Uno, concebido como el ser único, pero todavía masculino, activo, impregnado de mitología; un yo divino, pero aún no el alma divina. Caemos de repente sobre pasajes de un carácter completamente distinto; tanto, que nos creemos en otro mundo. Todo lo que es drama y mito, todo lo que es forma y nombre, ha desaparecido; no queda más que el *Uno* o el *Ser*, el ser neutro; es el último esfuerzo para percibir lo infinito. Los poetas védicos ya no glorifican al cielo ni a la aurora, ya no celebran la valentía de Indra ni la sabiduría de Visvakarman o Prajapati. «Van, como dicen ellos mismos, como envueltos por una niebla y palabras vacías» (X, 82, 7). «Mis orejas se desvanecen, dice otro; mis ojos se desvanecen, y también la luz que habita en mi corazón; mi alma, con sus aspiraciones lejanas, me abandona. ¿Qué diré? ¿Qué pensaré» (VI, 9,6).

Y en otra parte: «No sabiendo yo nada, interrogo a los sabios aquí presentes: ¿qué es lo que saben? ¿El que ha establecido los seis mundos es él, el Uno, el que existe bajo la forma de lo Increado?» (I, 164, 6).

Esas son borrascas que anuncian un cielo más brillante y una nueva primavera. En fin, el Uno, el Alma, se afirma atrevidamente como existente por sí mismo, como existente antes que todas las cosas creadas y como existente tanto tiempo antes que los dioses, que estos mismos no saben de dónde ha salido la creación.

«Antes de que hubiera nada, antes de que hubiera ni muerte ni inmortalidad, antes de que hubiera ninguna diferencia entre el día y la noche, existía ese Ser Uno. Sopló, sin soplo, por sí mismo, y después no hubo otra cosa que él. Reinaban las tinieblas, todas las cosas estaban al principio ocultas en la oscuridad; el Universo estaba como el Océano, sin luz. Entonces el grano encerrado en la gluma, el Uno, salió al exterior por la fuerza del calor». Y el poeta va empollando el problema del origen de las cosas: cómo el Uno se convirtió en lo múltiple, cómo lo desconocido llegó a ser conocido y recibió un nombre, cómo lo infinito se hizo finito, y al fin exclama:

«¿Quién sabe? ¿Quién dirá de donde ha salido esta creación? Los dioses han venido más tarde que ella; ¿quién, pues, ha de saber de dónde viene?»

«De dónde viene esta creación, y si es o no obra de un

creador, lo sabe Aquel que contempla desde lo alto del firmamento; quizá ni El mismo lo sepa» (X, 129).)

Estas ideas no aparecen en los himnos más que por instantes, y, como las primeras y pálidas estrellas de un hermoso cielo, crecen con el tiempo en número y en brillo, hasta el momento que se agrupan en constelación en toda la filosofía inda. Este movimiento se operó en los Upanixadas, que son las últimas obras de la literatura védica, las cuales extienden su influencia mucho más allá del período védico.

III

LOS UPANIXADAS (1)

Recordaréis que después del período de los Himnos vino el período de los Brahmanas, obras en prosa, destinadas a describir y explicar los antiguos sacrificios.

Al fin de los Brahmanas generalmente encontramos un aranyaka o *libro del bosque*, escrito para los ascetas que han abandonado su casa para ir a vivir en la soledad del bosque.

Al fin, o en el cuerpo de los aranyakas, encontramos los Upanixadas más antiguos. *Upanixada* significa literalmente sesión o asamblea de los alumnos en derredor de su maestro. Toda la filosofía religiosa del período védico está condensada en los Upanixadas.

Para que os forméis una idea de la riqueza de pensamiento de los Upanixadas, os diré que mi primera intención fué la de consagrar estas conferencias a una exposición de las doctrinas de los Upanixadas. Hubiera encontrado hasta con exceso materia para ellas; pero, en los escasos momentos que me restan, no puedo hacer otra cosa que daros de ellos una rápida ojeada.

Los Upanixadas no presentan lo que pudiera llamarse un sistema filosófico. Son conjeturas sobre la verdad, comúnmente en contradicción unas con otras, pero todas en el mismo sentido. Su nota dominante es el *Conócete a ti mismo*, pero en un sentido mucho más profundo que el Γνῶθι σεαυτόν del oráculo de Delfos. «Conócete a ti mismo», esto es, conoce al Ser real que es soporte de tu Yo, y aprende a encontrarlo y reconocerlo en el Ser eterno y supremo, en el Uno sin segundo que es el sostén del mundo entero.

(1) Aquí la *x* se pronuncia como en catalán, cuyo sonido es casi equivalente al de la *ch* francesa. (N. del T.)

Tal fué el último término de esa investigación de lo infinito, de lo desconocido, de lo divino; de esa investigación que comienza en los himnos más humildes del Rig-Veda y concluye en los Upanixadas o, como se les llamó más tarde, en el Vedanta, «el fin o el objeto supremo del Veda».

No puedo hacer otra cosa que leeros algunos extractos de estas obras sin semejante en la literatura de la India y quizá en ninguna literatura.

PRAJAPATI E INDRA

El primer extracto está tomado de la Chandogya Upanixada (VIII, 7-12). Es una leyenda que muestra a Indra, jefe de los devas o dioses, y a Virocana, jefe de los asuras o demonios, que vienen a instruirse la lado de Prajapati. He aquí, sin duda, un dato moderno, si nos referimos a los himnos del Veda, pero que, sin embargo, no tiene nada de eso si se considera la literatura inda en su conjunto. La oposición de los asuras, como demonios, a los devas, es indudablemente una creación secundaria, pero ya se encuentran huellas de dicha oposición en el Rig y especialmente en su último libro. Asura, *viviente,* era primitivamente un epíteto de ciertas potencias de la naturaleza y particularmente del cielo, y en algunos pasajes nos encontramos dispuestos a traducir *devas asuras* por «dioses vivientes». Pero muy pronto la palabra *asura* se empleó como epíteto al hablar de ciertos malos espíritus y, en fin, se le vuelve a encontrar en plural en este sentido y en oposición a los devas, los brillantes, los buenos y benévolos espíritus. En los Brahmanas quedó definitivamente establecida esta distinción y en ellos casi todas las cuestiones se resuelven por batallas entre devas y asuras.

Es natural que Indra represente a los devas. Virocana es un personaje más reciente, cuyo nombre no se encuentra en los himnos. Se le ve por vez primera en el Taitiriya Brahmana (1, 5, 9, 1), apareciendo allí como hijo de Prahrada y de Kayadhu. Prajapati tiene en esta leyenda su carácter final; es una especie de dios supremo. Hasta se le representa como padre de Indra en el Taitiriya Brahmana (1, 5, 9, 1).

Evidentemente el objeto de nuestra leyenda es mostrar los diferentes grados por los cuales llega el hombre al conocimiento del Atman, del ser verdadero en el hombre. Al principio Prajapati habla de un modo equívoco; dice que Atman, el ser real, es la persona vista en el ojo. Quiere decir la persona que ve, considerada independientemente del ojo; sus dos alumnos se equivocan sobre su pensamiento; el asura entiende que la persona es el cuerpecillo que se percibe en la pupila del ojo como en un espejo; el deva imagina que es la sombra o la imagen que se ve en el espejo o en el agua. Virocana se contenta con la respuesta; pero Indra no queda en modo alguno satisfecho y se ve conducido a buscar el ser, en primer lugar, en la persona que sueña emancipada de los sentidos; después en la que ha dejado de soñar y ha perdido toda conciencia. Descontento con esta solución, en la que ve la pura y simple aniquilación del ser, Indra sabe, por fin, que la persona es el ser que se sirve de los sentidos, pero que es distinta de ellos, «la persona vista en el ojo», esto es, el vidente que está en el ojo; es el ser que conoce que es el cognoscente y que el espíritu, «el ojo divino», no es más que el instrumento. Encontramos aquí la expresión más elevada de la verdad tal cual la vieron los habitantes del bosque y la cima más alta que han alcanzado en su búsqueda de lo infinito.

Séptima Khanda. — Prajapati dice: «Lo que hay que buscar, lo que es preciso intentar comprender, es el Ser (Atman), emancipado del pecado, de la vejez, de la muerte y del dolor, del hambre y de la sed, que no desea ni imagina otra cosa que la verdad. Quien haya encontrado a este Ser y le comprenda obtiene todos los mundos y todo cuanto desea.»

Los devas y los asuras oyeron estas palabras y dijeron: «Pues bien; vamos a buscar ese Atman, puesto que habiéndolo encontrado se consiguen todos los mundos y cuanto se desea». Y habiendo hablado así y sin que mediara concierto en ellos, se pusieron en camino, entre los devas Indra y Vicorana entre los asuras, y llegaron donde estaba Prajapati, llevando el combustible en sus manos, conforme a la costumbre de los alumnos que abordan a su maestro.»

«Allí se estuvieron treinta y dos años como discípulos, y entonces les preguntó Prajapati: ¿Cuál ha sido vuestro único propósito morando aquí?»

«Y respondieron ellos: «Se repiten vuestras palabras: Lo que hay que buscar, lo que es preciso intentar comprender, es el Ser (Atman) emancipado del pecado, de la vejez, de la muerte y del dolor, del hambre y de la sed, que no desea ni imagina otra cosa que la verdad. Quien haya encontrado a ese Ser y le comprenda obtiene todos los mundos y cuanto desee.» Y nos hemos estacionado aquí porque buscamos a ese Ser.

Prajapati les dijo: «El Ser es la persona que ve en el ojo [1]; sí, dijo, he ahí lo que no muere, lo que nada teme; he ahí Brahma.»

(1) Como explica justamente el comentario, Prajapati quiso decir la persona que es vista en el ojo; esto es, el agente real de la visión, lo que el sabio ve aun con los ojos cerrados. Sus alumnos se equivocaron sobre la significación de sus palabras. La persona vista en el ojo es para ellos la pequeña imagen que en aquél se refleja, y por eso preguntan si la imagen en el agua o en el espejo es el Atman.

Preguntaron ellos: «¿Qué es, señor, lo que se percibe en el ojo o en el espejo»?

Respondió él: «El es el que ve en todas las cosas» (1).

Octava Khanda. — «Miraos en un vaso lleno de agua y venid a decirme lo que no comprendáis de vuestro Atman.»

Miraron en un vaso y Prajapati les dijo: «¿Qué veis?» Respondieron ellos: «Nos vemos completos en el agua semejantes hasta en las uñas y en los cabellos.»

Prajapati les dijo: «Ataviaos con hermosos vestidos, arreglaos y miraos en el vaso.» Se ataviaron, se pusieron bellos vestidos, se arreglaron y se miraron en el vaso.

Prajapati les preguntó: «¿Qué veis?»

Respondieron ellos: «¡Oh maestro! tal cual somos, bien ataviados con hermosos vestidos, bien arreglados, así estamos allí bien ataviados, bien arreglados con bellos vestidos.»

Prajapati respondió: «He ahí el Atman, he ahí lo que no muere y nada teme, he ahí a Brahma.»

Y ambos se marcharon con el corazón satisfecho.

Prajapati siguiéndoles con la vista se dijo: «Helos ahí que se van sin haber percibido, sin hacer conocido al Atman; cualquiera de los dos, deva o asura, que siga esta doctrina, perecerá».

Así, pues, Virocana llegó satisfecho a los asuras y les predicó la doctrina de que no se debe honrar más que a Atman (más que a sí mismo, la persona material) ; que no se debe servir más que a Atman (nada más que a sí mismo, a la persona material), y que honrando y sirviendo a Atman, se ganan ambos mundos, éste y el otro.

Por eso hoy todavía a quien no da, a quien no cree, a quien no sacrifica, se le llama asura. Esa es la doctrina de los asuras. Cargan al muerto de ofrendas, de flores, de atavíos, y piensan que con ello ganarán el mundo.

Novena Khanda. — Pero antes de llegar donde estaban los devas, Indra sintió inquietud: «Si el Atman (la imagen en el agua) (2) está bien ataviado cuando el cuerpo está bien ataviado; bien vestido, cuando el cuerpo está bien vestido; arreglado, cuando el cuerpo está arreglado; será, pues, ciego, cuando el cuerpo esté ciego; cojo, cuando el cuerpo sea cojo; mutilado, cuando el cuerpo esté mutilado y perecerá cuando el cuerpo perezca. Yo no veo nada bueno en esta doctrina».

(1) Los comentadores llevan muchos trabajos para justificar a Prajapati de la acusación de engañar a sus alumnos. Entendía por *persona* «purusha», el elemento personal en el más elevado sentido de la palabra, y no es suya la culpa si sus alumnos toman *purusha* por la persona humana, por el cuerpo.

(2) El comentario hace notar que aunque Indra y Virocana se hayan equivocado sobre el sentido de las palabras del maestro, el error de Indra es menos grosero. Virocana ha tomado el Atman por el cuerpo, Indra lo tomó solamente por la imagen del cuerpo.

Tomó en la mano combustible y volvió al lado de Prajapati. Prajapati le dijo: «Maghavat (Indra), tú habías partido satisfecho con Virocana ¿por qué, pues, vuelves»?

El dijo: «Señor, si el Atman (la imagen) está bien ataviado cuando el cuerpo está bien ataviado, bien vestido, cuando el cuerpo está bien vestido, arreglado cuando está bien arreglado, será ciego cuando el cuerpo esté ciego, cojo cuando el cuerpo sea cojo, mutilado cuando el cuerpo esté mutilado y perecerá cuando el cuerpo perezca. Yo no veo nada bueno en esta doctrina.»

Décima Khanda. — «Eso que va flotando en los goces del sueño, he ahí el Atman, he ahí lo que no muere, lo que nada teme, he ahí a Brahma».

Indra partió con el corazón satisfecho; pero, antes de volverse entre los devas, sintió inquietud: «Si ese Atman no es ciego cuando el cuerpo está ciego, ni cojo cuando el cuerpo es cojo, si no se afecta por los defectos del cuerpo, ni está herido cuando el cuerpo está herido, ni lisiado cuando el cuerpo lo está; sin embargo, se ve herido en sueño, se ve acosado en sueño, sufre en sueño, llora en sueño. Yo no veo nada bueno en esta doctrina.»

Tomó combustible en la mano y se marchó al lado de Prajapati. «Maghavat, le dijo Prajapati, tú te habías marchado con el corazón satisfecho, ¿por qué, pues, has vuelto?»

«Señor, respondió Indra, es cierto que el Atman no está ciego cuando el cuerpo está ciego, ni cojo cuando el cuerpo lo es; no se afecta con los defectos del cuerpo ni se hiere cuando el cuerpo está herido, ni lisiado cuando el cuerpo lo está; y sin embargo, se ve herido en sueño, se ve acosado en sueño, sufre en sueño, llora en sueño. Yo no veo nada bueno en esta doctrina.»

«En efecto, Maghavat, respondió Prajapati, voy a explicarte el Atman más profundamente. Quédate aquí otros treinta y dos años.»

Indra se estacionó treinta y dos años más al lado de Prajapati, el cual le dijo:

Undécima Khanda. — «Cuando el hombre ha dormido, descansando con reposo perfecto sin sueño, he ahí el Atman, he ahí lo que no muere, lo que no teme nada, he ahí el Brahma.»

Indra partió con el corazón satisfecho; pero, antes de haber llegado entre los devas, sintió una inquietud: «En verdad, no conocía al Atman (no se conocía), no puede decir *yo;* no conoce a ninguno de los seres que existen; está sumido en la nada. Yo no veo nada bueno en esta doctrina.»

Con el combustible en la mano volvió junto a Prajapati. Prajapati le dijo: «Maghavat, te fuiste con el corazón satisfecho, ¿por qué vuelves? Indra respondió: ¡Oh maestro! la verdad es que no conoce el Atman; no puede decir *yo;* no conoce ser alguno de los que son; está sumido en la nada. Yo no veo nada bueno en esta doctrina.»

«En efecto, Maghavat, respondió Prajapati; pero, yo te explicaré más profundamente el Atman y no otra cosa (1). Quédate aquí cinco años más.»

Y se quedó otros cinco años, que con lo anterior hacen ciento un años. Por eso se dice que Maghavat estuvo siendo discípulo de Prajapati ciento un años. Prajapati le dijo:

Duodécima Khanda. — «Oh Maghavat, este cuerpo es mortal y siempre sujeto por la muerte. Sirve de morada al Atman, que es inmortal y sin cuerpo (2). Mientras se halla retenido en el cuerpo (diciéndose este cuerpo soy yo, yo soy cuerpo), el Atman es presa del placer y del dolor. Mientras está en el cuerpo no puede emanciparse del placer y del dolor; pero, una vez sin cuerpo (cuando reconoce que no es el cuerpo), entonces no le afectan ni placer ni dolor (3).

«El viento no tiene cuerpo; la nube, el relámpago y el trueno no tienen cuerpo (no tienen, pues, manos ni miembros). Pero así como esos seres al salir de este éter celeste (el espacio) aparecen en su forma propia cuando se acercan a la luz suprema, esta alma serena, al salir del cuerpo, aparece en su forma propia cuando se acerca la luz suprema (el conocimiento del Atman) (4). El ser en este estado es la persona suprema. Allí va y viene riendo, comiendo y jugando, procurándose placer (con el pensamiento) con mujeres, carros y parientes, sin preocuparse del cuerpo en que había nacido (5).

«Como un caballo está enganchado a un carro, el espíritu (6) está enganchado al cuerpo.

«Cuando la vista entra en el vacío (el espacio que le es abierto, la pupila negra del ojo), hay una persona en el ojo que ve,

(1) Esto es, según Sankara, lo verdadero y no algo que no lo sea.

(2) Según algunos, el cuerpo nace del Atman; los elementos del cuerpo, luz, agua y tierra, vienen del Atman y después el Atman entra en ellos.

(3) Los placeres ordinarios, los placeres mundanos (*Comentario*).

(4) La comparación no tiene, en modo alguno, la exactitud que de ordinario tiene entre los antiguos filósofos. Se compara el Atman al viento porque éste está algún tiempo perdido en el éter (espacio) como el Atman lo está en el cuerpo; después sale de él y toma su forma propia, su forma de viento. El objeto importante de la comparación es la luz suprema, que en un caso es el sol del estío y en el otro la luz del conocimiento.

(5) He ahí placeres que apenas parecen compatibles con el estado de perfecta paz en que se supone llegado el Atman. Quizá el pasaje sea una interpolación o bien se halle destinado a mostrar que el Atman no goza de estos placeres más que como espectador, sin identificarse con el placer ni la pena. Les ve, como dice más lejos, con el ojo divino. El Atman en todos los seres no percibe otra cosa que a sí mismo. En su comentario sobre el Taittirîya Upanixada, Sankara refiere este pasaje a Brahma naturado, no a Brahma naturante.

(6) El espíritu no es idéntico al cuerpo; le está enganchado como un caballo o le conduce como un cochero. En otra parte, los sentidos son el tiro, la razón el cochero, el espíritu la rienda.

no siendo el mismo ojo más que un instrumento de la vista. El que se dice: sentimos esto, él es el Atman; la nariz no es más que el instrumento del olfato. El que se dice: digamos esto, él es el Atman; la lengua no es más que el instrumento de là palabra. El que se dice: escuchemos esto, ése es el Atman; la oreja no es más que el instrumento del oído.»

«El que se dice: ¡pensemos esto!, ése es el Atman; el espíritu no es más que el ojo divino (1). El, el Atman, se regocija viendo cor su ojo divino estos placeres (ocultos a los demás como un tesoro escondido.)»

«Los devas que están en el mundo de Brahma adoran a este Atman (el que Prajapati ha enseñado a Indra e Indra a los devas). Todos los mundos están en su poder y todos los placeres. El que conoce a este Atman y le comprende, obtiene todos los mundos y todo lo que desea. Así habló Prajapati, así habló Prajapati.»

YAJNAVALKYA Y MAITREYI

El siguiente extracto está sacado del Brihad-Aranyaka, donde se encuentra dos veces con ligeras variantes, primeramente en el segundo Adhyaya, después en el cuarto.

1. Yajnavalkya tenía dos mujeres, Maitreyi y Kâtyayani; Maitreyi conocía a Brahma, Katyayani no conocía más que lo que conocen las mujeres.

Mas estando Yajnavalkya dispuesto a abrazar un nuevo estado, dijo: En verdad, Maitreyi, yo quisiera abandonar mi casa (para ir al bosque). En verdad, yo quisiera establecer un arreglo entre ti y Katyayani, aquí presente.

2. Maitreyi dijo: Señor mío, si todo el Universo, con todos sus tesoros, me pertenecieran, dime, ¿llegaría a ser inmortal?

No, respondió Yajnavalkya; tu vida sería la vida de los ricos; pero no hay esperanza de inmortalidad por medio de la riqueza.

3. Y Maitreyi dijo: ¿Qué había de hacer con unos bienes que no me hicieran inmortal? Dígame mi señor lo que sepa (sobre la inmortalidad).

4. Yajnavalkya respondió: Tú, a quien verdaderamente quiero, hablas palabras queridas. Ven, siéntate, que te voy a explicar la cosa, y fíjate bien en lo que te voy a decir.

5. Y dijo: En verdad no es el esposo lo que amáis en el esposo; lo que amáis en el esposo es el Atman.

En verdad no es la esposa lo que amáis en la esposa; lo que amáis en la esposa es el Atman.

(1) Porque percibe no solamente el presente, sino el pasado y el porvenir.

En verdad no es el hijo lo que amáis en el hijo; lo que amáis en el hijo es el Atman.

En verdad no es la riqueza lo que amáis en la riqueza; lo que amáis en la riqueza es el Atman.

En verdad no es el Brahma lo que amáis en Brahma; lo que amáis en Brahma es el Atman.

En verdad lo que amáis en Kshattra no es el Kshattra; lo que amáis en Kshattra es el Atman.

En verdad no son los mundos lo que amáis en los mundos; lo que amáis en los mundos es el Atman.

En verdad no son los Devas lo que amáis en los Devas; lo que amáis en los Devas es el Atman.

En verdad no son las criaturas lo que amáis en las criaturas; lo que amáis en las criaturas es el Atman.

En verdad no hay cosa alguna que améis por sí misma; lo que amáis en ella es el Atman.

En verdad lo que hay que ver, lo que hay que oír, lo que hay que percibir, lo que hay que observar, ¡oh Maitreyi!, es el Atman. Cuando vemos, oímos, percibimos y conocemos al Atman, todo nos es conocido.

6. Quienquiera que busque el Brahma en otra parte que en el Atman, será abandonado por Brahma; quien busque el Kshattra en otra parte que en el Atman, será abandonado por Kshattra; quien busque los mundos en otra parte que en el Atman, será abandonado por los mundos; quien busque los devas en otra parte que en el Atman, será abandonado por los devas; quien busque a las criaturas en otra parte que en el Atman, será abandonado por las criaturas; quien busque ninguna cosa en otra parte que en el Atman, será abandonado por toda cosa. Ese Brahma, ese Kshattra, esos mundos, esos devas, esas criaturas, todas las cosas, todo es el Atman.

7. Pero como los sonidos del tambor que se toca no se perciben al exterior por sí mismos, sino que se percibe el sonido por el intermedio del tambor o de quien lo toca;

8. Como los sonidos del caracol en que se sopla no se perciben en el exterior por sí mismos, sino por medio del caracol o de quien le sopla;

9. Como los sonidos del laúd no se perciben en el exterior por sí mismos, sino por medio del laúd o del tocador.

10. *Como las nubes de humo se elevan por sí mismas con fuego encendido con combustible húmedo, así en verdad, ¡oh Maitreyi!, es de ese gran Ser, de su soplo, de donde han salido el Rig-Veda, el Yajur-Veda, el Sama-Veda, Atharvangirasas, Ytihasa (leyendas); Purana (cosmogonía) Vidya (ciencia), Upanixadas, Slokas, (metros), Sutras (reglas en prosa), Anuvyakhyanas (glosas), Vyakhyanas (comentarios).*

11. Como todas las aguas encuentran su centro en el mar, todos los tactos en la piel, todos los gustos en la lengua, todos los olores en la nariz, todos los colores en el ojo, todos los sonidos en la oreja, todas las ideas en el espíritu, todos los conocimientos en la memoria, todas las acciones en la mano, todos los movimientos en el pie, todos los Vedas en la palabra.

12. Como un trozo de sal arrojado en el agua se disuelve en el agua y ya no se le puede sacar, pero donde quiera que se guste el agua allí está la sal, así ¡oh Maitreyi!, ese gran Ser, sin fe ni límites, hecho por completo de conocimiento, sale de estos elementos y vuelve a desvanecerse en ellos. Una vez que ha partido ya no hay conocimiento; yo te lo digo ¡oh Maitreyi! Así habló Yajnavalkya.

13. Entonces dijo Maitreyi: Tú me has sorprendido señor, diciéndome que, una vez partido, ya no hay conocimiento.

Yajnavalkya respondió: ¡Oh Maitreyi! Nada te he dicho que deba sorprenderte. Esto basta, oh mi bien amada, para la sabiduría.

14. Porque mientras hay una especie de dualidad hay uno que ve a otro, uno que siente a otro, uno que oye a otro, uno que saluda a otro, uno que percibe a otro, uno que conoce a otro; pero cuando el Atman ha llegado a ser todo, ¿cómo había de sentir a otro, cómo vería a otro, cómo oiría a otro, cómo saludaría a otro, cómo percibiría a otro, cómo conocería a otro? ¿Cómo conocería aquel por quien él conoce todo este mundo? ¿Cómo, mi bien amada, conocería aquel que conoce? (1).

YAMA Y NACIKETAS

Uno de los Upanixadas mejor conocidos es el Katha Upanixada. El primero que lo dió a conocer a los sabios europeos es Ram Mohun Roy, uno de los bienhechores más esclarecidos de su patria, y quizá llegue día en que se diga de toda la humanidad. Después se ha traducido con frecuencia, ha constituído el objeto de multitud de discusiones y ha merecido la atención de todos los que se interesan en la historia de las ideas religiosas y filosóficas. Parece ser que no lo poseemos en su forma original, porque contiene numerosas huellas de adiciones posteriores. Encontramos la misma historia contada en el *Taittiriya Brahmana* (III, 11, 8), con la única diferencia que en el Brahmana se consigue la emancipación de la muerte y del nacimiento mediante la

(1) En lugar de la última pregunta, en otro texto se lee lo que sigue: «A este Atman no se le puede definir más que diciendo: *¡No! No!* Es incomprensible, no es comprendido. Emancipado de la caducidad, no perece; sustraído al contacto, no se le toca; sin cadenas, no tiembla, no desfallece. Ahora ya estás instruída, ¡oh Maitreyi! He ahí lo que es la inmortalidad». Y dicho esto, Yajnavalkya se marchó (al bosque).

celebración de cierta forma de sacrificio, en tanto que en el Upanixada no se obtiene más que por el conocimiento.

El Upanixada consiste en un diálogo entre un niño llamado Naciketas y Yama, el rey de los muertos. El padre de Naciketas ha ofrecido el sacrificio universal, *sarvamedha,* sacrificio en el cual el hombre ha de ofrecer todo lo que tiene. Su hijo, que ha oído su voto, le preguntó si es que hay que cumplirlo sin ninguna reserva. El padre vaciló por de pronto, y al fin, irritado, dijo: «Sí, también te ofreceré a ti a la muerte».

El padre, encadenado por esas palabras, tenía que sacrificar su hijo a la muerte. El niño aceptó la muerte para pagar la temeraria promesa de su padre.

«Yo me marcho, ocupando la cabeza de las multitudes (que mueren); yo me voy, ocupando la cabeza de las multitudes (que mueren). Lo que Yama tenga que hacer de mí lo hará hoy».

«Mira detrás de ti la suerte de los que fueron; mira delante de ti la suerte de los que serán. El mortal madura como el grano y como el grano renace.»

Cuando Naciketas entró en la morada de los muertos, su rey, Yama, estaba ausente, y el nuevo huésped permaneció tres días abandonado sin que se le ofreciera hospitalidad.

Para reparar esta negligencia, Yama le ofreció hacerle los tres favores que le pidiera.

El primer favor que le pidió fué el de que su padre dejara de estar irritado contra él (1).

El segundo, que Yama le enseñe cierta forma de sacrificio (2).

Vino su turno al tercero, y Naciketas dijo (3): «Hay duda cuando un hombre ha muerto. Dicen los unos que existe y los otros que no existe; mi tercer deseo es que me enseñes la verdad allá arriba.»

La muerte respondió: «Allá arriba han dudado en otro tiempo los mismos dioses; eso no es en modo alguno fácil de comprender. El asunto es sutil. Pide otro favor, ¡oh Naciketas! No me obligues, deslígame de esa promesa.

»Pide los objetos más difíciles de conseguir al deseo en el mundo. Las bellas apsaras en sus carros, con sus instrumentos de música, tales como no las pueden obtener los hombres, yo te las daré y vivirás con ellas, pero no me interrogues sobre la muerte.»

(1) En el Brahmana pide que le vuelva vivo a su padre.
(2) En el Brahmana pide que no se pierdan sus buenas obras. Yama le enseña entonces cierta forma de sacrificio, que por esto se llama sacrificio de Naciketas.
(3) En el Brahmana pide cómo dominará a la muerte. Yama le responde que también con el sacrificio de Naciketas, con la modificación, dice el comentario, de que la meditación constituye el elemento principal, no siendo la ejecución material más que un elemento secundario.

Naciketas respondió: «¡Cosas de un día, oh Muerte, que agotan el vigor de los sentidos! La vida entera es poca cosa. Guarda tus carros, tus danzas y tus cantos. No es la fortuna lo que hace dichoso al mortal. ¿La poseeremos nosotros cuando te veamos, oh muerte? ¡Oh muerte! Lo que constituye el objeto de mi duda, dínoslo y lo que hay en el gran porvenir. Naciketas no pide otro favor que el de penetrar en el mundo misterioso.»

Los locos que viven en la ignorancia, sabios a sus ojos e hinchados con su vana ciencia, andan vacilantes y a tientas, como ciegos conducidos por un ciego.

El más allá nunca brilla ante los ojos del niño sin preocupaciones, presa de la ilusión de la riqueza. Este es el mundo, no hay otro; y este pensamiento le vuelve indefinidamente bajo mi ley.

El sabio que meditando sobre su Atman reconozca como Dios el ser antiguo, inabarcable, sumergido en el misterio, oculto en las tinieblas, habitante del abismo, ése deja tras de sí alegría y dolor.

El Atman que sabe que no nace ni muere de ninguna manera, viene de la nada y se hace nada. El ser antiguo está sin nacer de eternidad en eternidad; en modo alguno muere cuando el cuerpo está muerto.

El Atman es más pequeño que lo pequeño, más grande que lo grande; está oculto en el corazón de la criatura. El hombre que ya no tiene deseo ni disgusto, ve la majestad del Atman por la gracia del creador.

Sentado, viaja a lo lejos; acostado, va a todo lugar. ¿Quién, fuera de mí, puede conocer a ese Dios que se regocija y no se regocija?

A este Atman no se le puede conquistar por el Veda, ni por la inteligencia, ni por la instrucción. Sólo puede ganar el Atman quien es elegido por el Atman; el Atman le escoge para sí.

Pero aquel que desde luego no se ha alejado de su maldad, que no es sereno y sumiso, cuya alma no está en reposo, nunca conseguirá el Atman, ni aun por la ciencia.

El mortal no vive por el aliento que sale, ni por el aliento que entra, sino por otro en el que ambos a dos tienen su fuente.

Pues bien; yo te diré ese misterio, el eterno Brahma, y lo que sucede al Atman cuando ha alcanzado la muerte.

Algunos renacen como seres vivientes, otros entran en los árboles y las piedras, según sus obras y su conocimiento.

Pero él, la Persona suprema, el que vela en nosotros cuando estamos dormidos, que crea una tras otra visiones encantadoras, se le llama el Brillante, se le llama Brahma, único llamado el Inmortal. Todos los mundos están fundados en él y no hay nada más allá de él. Esto es aquello.

Como el fuego al entrar en el mundo, aunque único, se hace

diferente, según lo que quema, el Atman, uno que está en el corazón de todas las cosas, cambia según el medio en que entra, y existe también aparte.

Como el sol, el ojo del mundo, no se mancha con las impurezas exteriores que ve, el Atman uno, que está en el corazón de todas las cosas, nunca se mancha con el sufrimiento del mundo, porque está separado de él.

Hay un pensador eterno que piensa pensamientos no eternos; uno llena los deseos de muchos. A los sabios que lo perciben en su propio Atman pertenece la paz eterna.

Todo lo que existe, el mundo entero, al salir (de Brahma) tiembla en su aliento. Ese Brahma es el gran terror, como una espada desenvainada. Quien lo conoce se hace inmortal.

No puede alcanzarse a Brahma, ni por la palabra ni por el espíritu, ni por la vista. No puede percibirse más que por el que dice: ES.

Cuando se callan todos los deseos que habitan en el corazón, entonces el mortal se hace inmortal, y obtiene a Brahma.

Cuando se rompen todas las cadenas que ligan el corazón a la tierra, entonces el mortal se hace inmortal.— Aquí concluye mi enseñanza.

Al fin Yama, a su pesar, se vió forzado a revelar la ciencia del Atman.

Es probable que se diga que esta enseñanza de los Upanixadas ya no puede llamarse religión, sino filosofía, aunque todavía bajo una forma vaga y no reducida a sistema. Este es un nuevo ejemplo que muestra lo esclavos que somos de las palabras. Se nos ha acostumbrado a distinguir entre la religión y la filosofía, y no seré yo quien ponga en duda la utilidad de esta distinción en lo que respecta a la forma. Pero fijémonos en los asuntos mismos de la religión, y veremos que son y siempre han sido los mismos en que se han parado los filósofos y han dado nacimiento a la filosofía. Si la religión no vive más que por el sentimiento de lo infinito percibido en lo finito y más allá de lo finito, ¿quién determinará la legitimidad de ese sentimiento o de esa percepción sino el filósofo? ¿Quién, si no, determinará si el hombre es capaz de percibir lo infinito por los sentidos para elaborar y transformar en conceptos racionales impresiones aisladas y finitas? ¿Quién sino él decidirá si el hombre puede, en efecto, pretender el derecho de afirmar lo infinito a despecho de la oposición constante de los sentidos y de la razón, tomada en su sentido ordinario? Al separarla de la filosofía se comete una injusticia contra la religión, y se arruina a la filosofía cuando se la divorcia de la religión.

Los antiguos brahmanes, que desplegaron todavía más sutileza que los Padres de la Iglesia para trazar la línea de demarcación entre los libros sagrados y los profanos, y para establecer el carácter sagrado y revelado de sus Escrituras, colocan siempre a los Upanixadas en su código religioso. Pertenecen a la *Sruti*, a la Revelación, en oposición a la *Smriti*, o Tradición, y a todo el resto de su literatura, comprendiendo en ella las leyes sagradas, la epopeya y los Puranas modernos. La filosofía de los antiguos rishis era un dominio sagrado, lo mismo que el sacrificio o que los himnos.

Todo lo que se encuentra en los Upanixadas, cualesquiera que sean las contradicciones de sus doctrinas, es para el teólogo ortodoxo verdad absoluta; y es curioso ver más tarde a las escuelas, tan diferentes unas de otras en puntos esenciales, encontrar siempre medio de cubrir sus doctrinas con la autoridad de algún pasaje de los Upanixadas.

IV

VIDA RELIGIOSA DE LA INDIA. — LOS CUATRO AZRAMAS

Hay otro punto que merece atención en el movimiento que dió su organización definitiva a la antigua religión de la India.

Ya en los mismos Sahitas, en las colecciones de himnos sagrados, encontramos palpables huellas de un desarrollo histórico. En algunas de mis primeras lecciones intenté mostrarlo, y eso aun advirtiendo que me parece absolutamente improcedente aplicar el patrón cronológico a las fases del pensamiento. Siempre hay que reservar los derechos del genio individual, que es independiente de los años y hasta de los siglos, y no hay que olvidar que Berkeley, que con tanta frecuencia nos recuerda los filósofos indos más avanzados, es un contemporáneo del piadoso poeta Watt.

Sin embargo, cuando se trata de tiempos tan remotos y de una literatura que comienza, y tal es, a lo que parece, el carácter del período védico, tenemos derecho para decir que, de una manera general, los himnos que celebran la aurora y el cielo son más antiguos que los que se dirigen a Aditi; que éstos, a su vez, son más antiguos que los cantos en honor de Prajapati, el Señor Uno de todas las cosas vivientes, y, en fin, que todavía más tarde se escribieron las odas que he intentado traducir, donde aparece «el Ser Uno que por sí mismo alienta sin aliento».

Se puede seguir, pues, una sucesión histórica, o, como se dice ahora, una evolución, en los himnos del Veda, la cual es más importante e instructiva que una cronología. Todos esos himnos, lo mismo los más antiguos que los modernos, existían antes de que se ultimara lo que llamamos la Colección (la Samhita) de los himnos védicos, y no creo dar motivo para ser censurado por la crítica haciendo remontar esta colección al año mil antes de Cristo.

La colección debió estar cerrada cuando se comenzaron a escribir los Brahmanas, que constituyen el período siguiente. Los

himnos, y todavía más los Brahmanas, prometen las más altas recompensas a los que ejecutan con conciencia los antiguos sacrificios. Los dioses a quienes se dirigen dichos sacrificios, son, en general, los mismos que celebran los himnos; pero ya vemos distintamente los dioses que representan concepciones más abstractas: a Prajapati, por ejemplo, ocupar cada vez más el primer término en los últimos Brahmanas.

Vienen en seguida los Aranyakas, cuya edad más reciente resalta, no solamente por el lugar que ocupan al fin de los Brahmanas, sino también por su carácter intrínseco. Tienen por objeto mostrar cómo puede celebrarse el sacrificio por los ascetas del bosque sin nada del aparato que se ve en los Brahmanas y más tarde en los Sutras, por una simple operación mental. El adorador se imagina el sacrificio, sigue sus fases con el pensamiento, y de este modo se adquiere el mismo mérito que si hubiera practicado todos esos fastidiosos ritos.

Vienen, por fin, los Upanixadas. ¿Cuál es su objeto? Demostrar que las obras ceremoniales, no sólo son absolutamente inútiles, sino nocivas; condenar todo acto de sacrificio inspirado por el deseo o la esperanza de una recompensa; si no negar la existencia de los dioses, cuando menos negar que tengan un carácter excepcional en la universalidad de los seres y que estén por cima de ellos; en fin, enseñar que el hombre no puede esperar la salud ni la liberación más que reconociendo a su Yo individual en el único yo real, el Yo universal, encontrando allí el reposo que sólo allí puede encontrarse.

He intentado mostraros, en cuanto la tarea era posible, en el reducido término de algunas lecciones, cómo los indos llegaron a estas diferentes ideas; cómo la una produjo sin esfuerzo la otra en este trabajo de hombres guiados únicamente por el amor a la verdad, los cuales no economizaron ningún esfuerzo para descubrirla.

Os preguntaréis ahora, como lo han hecho muchos antes que vosotros, cómo es posible sostener una religión, no diré tan llena de matices, sino tan llena de elementos contradictorios. ¿Cómo podían vivir en calidad de miembros de una sola y misma comunidad religiosa hombres que creían que hay devas o dioses, con hombres que creían que no había devas; hombres que consumían toda su fortuna en sacrificios, con hombres que declaraban que el sacrificio era una decepción y un engaño? ¿Cómo libros que se destruyen unos a otros podían considerarse desde el principio hasta el fin como sagrados, como revelados, en el sentido más estricto de la palabra, colocándoseles por cima de todo criterio de verdad?

Y, sin embargo, eso es lo que sucedió hace millares de años; y, a despecho de todas las revoluciones que han sobrevenido, eso es lo que hoy mismo acontece en todas las partes en que se ha conservado la vieja religión védica. Ahí está el hecho, y todo lo que podemos hacer es intentar comprenderlo y quizá sacar de él alguna lección.

Antes de que la lengua y la literatura antiguas de la India fueran accesibles a la ciencia europea, estaba de moda representarse a los brahmanes como una secta de sacerdotes que cerraban con cuidado celoso los tesoros de su sabiduría sagrada a los miembros de las restantes clases, conservando de este modo su ascendiente por la ignorancia del pueblo. El más leve conocimiento de la literatura sánscrita muestra el escaso fundamento de esta acusación. Sólo se excluye del conocimiento de los Vedas a una clase: la de los sudras, y en lo que respecta a las otras dos, la de los artesanos y soldados, el conocimiento de los Vedas, lejos de estarles prohibido, es un deber sagrado. Todos tenían que aprender el Veda, y los brahmanes no tenían otro privilegio que el de enseñarlo.

En la intención de los brahmanes no entraba ni siquiera la idea de reservarse una especie de religión esotérica, que sería la de los Upanixadas, y la de no comunicar a las clases inferiores más que las formas tradicionales de la fe y las observancias del ritual. Por el contrario, más de un indicio prueba que esas doctrinas esotéricas proceden más bien de la segunda casta que de la primera.

De hecho, el sistema de castas, en el sentido ordinario de la palabra, todavía no existía durante el período védico. Las clases en el Veda son muy diferentes de las castas tal como se las encuentra en Manú, y todavía más que como las encontramos hoy. La vieja sociedad inda estaba dividida en un principio en dos grandes clases: la raza superior, *arios*, y la de la servidumbre o esclavos, *sudras*. Los arios, a su vez, se dividían en *brahmanes*, que formaban la nobleza sacerdotal; en *kshatriyas* o *rajanyas*, que constituían la nobleza militar, y en *vaisyas* o ciudadanos. Los derechos y deberes de estas tres clases son los de las clases correspondientes en las demás comarcas arias, y no nos tenemos que detener en su estudio.

Un rasgo de la vieja sociedad inda mucho más importante que la existencia de las cuatro clases, es la distinción de los cuatro estados de la vida, de los cuatro Azramas.

Por regla general el brahmán pasa por los cuatro estados, el kshatriya por tres, el vaisya por dos y el sudra par uno. Cada niño, desde su nacimiento, tiene ante sí el programa de toda su vida y, aun teniendo en cuenta la parte que le corresponde a las rebeliones de la naturaleza humana, que jamás se somete por completo a una regla, nada nos autoriza para dudar de que en los períodos antiguos de la historia de la India la vida no se haya, en efecto, desarrollado conforme a las reglas de las leyes sagradas y de los códigos.

Desde el momento en que nace, y aun antes de haber nacido el hijo de un ario, tienen sus padres la obligación de cumplir ciertos ritos sacramentales, o *sanskaras*, sin los cuales el niño no puede

ser miembro de la sociedad, o lo que es igual entre los antiguos brahmanes, miembro de la Iglesia. Los libros mencionan hasta veinticinco *sanskaras,* algunas veces más. Sólo los sudras están excluídos de estos ritos (1) y el ario negligente en su cumplimiento desciende al rango de sudra.

El primer Azrama del joven ario, sea hijo de brahmán, de kshatriya o de vaisya, comienza entre siete y once años (2). Pasa entonces de la casa paterna a manos de un maestro, que se encarga de su educación, que consistía principalmente en aprender de memoria el Veda o los Vedas. Llamándose al Veda *brahmán,* adopta el nombre de *Brahma-carin,* «estudiante del Veda». La duración más corta de una enseñanza seria es de doce años y la más larga de cuarenta y ocho. El joven estudiante, durante su estancia en la casa de su maestro, se halla sometido a la más estricta disciplina. Debe decir sus oraciones dos veces al día, por la mañana y por la tarde. Mañana y tarde da todos los días vuelta a la aldea pidiendo limosna, cuyo producto entrega a su maestro. No come más que lo que éste le da. Va a buscar agua, recoge leña para el altar, barre el puesto alrededor del hogar y sirve a su maestro día y noche. En compensación, el maestro le enseña el Veda hasta que pueda recitarlo de memoria, así como todos los conocimientos necesarios para entrar en el segundo estado, casarse y llegar a ser jefe de casa, *grihastha.* El discípulo puede, además, tomar lecciones de otros profesores; pero sólo de su guía espiritual, de su *acarya,* puede recibir su iniciación o «segundo nacimiento.»

Concluídos sus estudios, el alumno, después de haber pagado al maestro, puede retornar a la casa paterna. Se llama entonces *snataka,* «el que ha sido bañado», o *samavritta,* «el que está de vuelta.» Podríamos decir que se ha graduado.

Hay estudiantes (los *naishtikas)* que permanecen toda su vida en la casa de su maestro, sin casarse nunca; otros, tocados por la gracia, inmediatamente que salen de la vida de discípulo adoptan la de anacoreta, de *sannyasin;* pero, lo ordinario es que el ario se case (3) cuando llega e la edad de diez y nueve o veintidós años (4).

(1) Según Yama, los sudras pueden recibir estos sacramentos, hasta el de la Upanaya, *entrada en clases,* pero se los ejecuta sin recitar los versos védicos.

(2) «Inicial al brahmán en la primavera, al kshatriya en estío, al vaisya en otoño; al brahmán en el octavo año después de la concepción, al kshatriya en el undécimo, el vaisya en el duodécimo». (*Apastamba-Sutras,* I, 1, 18).

(3) Puede comenzar su educación a los siete años; el estudio del Veda lleva por lo menos doce años, y, según algunos, el estudio del Mahanamni y otros Vatras se llevan otros tres años más.

(4) Manú dice que la edad del matrimonio es para el hombre treinta años y para la mujer doce; pero que la ley autoriza al hombre para que se case a los veinticuatro y a la mujer a los ocho.

Este es el segundo azrama, el del jefe de familia del *grihastha* o *grihamedin.* Los rituales entran en las prescripciones más minuciosas sobre la elección de mujer y las ceremonias del matrimonio. Pero lo que nos interesa sobre todo es la religión del grihastha. Sabía de memoria el Veda, y, por consiguiente, podemos suponer que cree en Agni, Indra, Varuna, Prajapati y otras divinidades védicas. También ha aprendido los Brahmanas y está obligado a ejecutar regularmente una serie de sacrificios ordenados o sancionados por esos códigos sagrados. También aprendía algunos Aranyakas y algunos Upanixadas, y, si los ha comprendido, su espíritu ha debido abrirse y debe saber que este segundo período de la vida activa no es más que una preparación para un tercer período, que va a seguir, de un carácter más elevado. Sin embargo, nadie puede entrar en este tercer azrama sin haber pasado por los dos primeros. Tal es, al menos, la regla general que, por otra parte, no ha dejado de sufrir excepciones (1).

El jefe de casa celebra diariamente cinco sacrificios, que son:

1º Estudio o enseñanza del Veda.
2º Ofrenda a los manes o antepasados.
3º Ofrenda a los dioses.
4º Ofrenda de alimento a las criaturas vivientes.
5º La hospitalidad.

Nada más perfecto que la vida cotidiana del jefe de casa, tal como la trazan los libros de las Reglas domésticas. Quizá lo que en ellas aparece no fuera más que un ideal, pero era una concepción ideal de la vida que no encontramos en ninguna otra parte.

Una concepción antiquísima en la India es la de que el hombre nace deudor de una triple deuda: desde luego es deudor a los sabios fundadores de su religión, luego de los dioses, y, en fin, a sus padres (2). Su deuda con los sabios la paga como estudiante con el estudio concienzudo del Veda; su deuda con los dioses la paga como jefe de casa, celebrando multitud de sacrificios grandes y pequeños; su deuda con sus padres la paga ofreciendo la oblación a los manes y dando a su vez la vida. Satisfechas estas tres deudas, queda en paz con el mundo.

(1) La cuestión de los cuatro azramas se discute más por extenso en los Vedanta-Sutras. He aquí la regla general: «El hombre se hará jefe de casa cuando haya acabado su instrucción. Habitará en el bosque cuando haya sido jefe de casa y llevará la vida errante después que haya habitado en el bosque, «o bien que entre en la vida errante, sea al salir del estudio, sea al salir de la casa, sea al salir del bosque».

(2) «Cuando haya pagado sus tres deudas, que aplique su pensamiento a la beatitud final; pero caerá muy bajo quien se atreva a buscar la beatitud antes de haber pagado estas deudas. Cuando ha leído los Vedas según las formas prescriptas por la ley, cuando ha engendrado un hijo y celebrado los sacrificios lo mejor que pueda, entonces, una vez que ha pagado sus deudas, puede consagrar su corazón al pensamiento de la felicidad eterna. *(Manú,* VI, 35.)

Al lado de estos deberes, absolutamente obligatorios para todo fiel ario, hay un gran número de sacrificios que debe cumplir, si cuenta con medios para ello; algunos son cotidianos, otros quincenales, otros en todas las estaciones, otros se celebran en tiempo de la cosecha, otros cuando el año está en su mitad, otros cuando termina. La celebración de tales sacrificios exigía la presencia de cierto número de sacerdotes de profesión, y debe haber sido comúnmente muy costosa. No podían celebrarse más que por hombres de las tres clases superiores, por arios, y mientras duraban estos grandes sacrificios, el kshatriya y el vaisya, valían lo que el brahmán. Sin embargo, el mismo servicio del sacrificio y los beneficios que de él derivaban, estaban reservados en propiedad a los brahmanes. Había sacrificios, como el del caballo y el Rajasuya, que no podían celebrarse más que en favor de un kshatriya. En un principio se excluyó a los sudras del sacrificio; pero más tarde se encuentran algunas excepciones, aunque no se les tolera más que a condición de que, durante su celebración, no se reciten los himnos sagrados.

Por lo que conocemos de los tiempos antiguos de la India, entre el año mil y el quinientos antes de nuestra era, vemos que la vida del brahmán estaba en cada hora del día y hasta de la noche, desde el principio hasta el fin de año, bajo el yugo de la disciplina más severa. La menor negligencia en el cumplimiento de los deberes sagrados, implicaba penitencias severas y la pérdida de la casta, y esto prescindiendo de la amenaza de los castigos que se le habían de infligir en la otra vida. En compensación, la atenta observancia de los sacrificios y de las oraciones prometía, no solamente una amplia prosperidad terrestre, sino la felicidad suprema en el cielo.

Llegamos ahora al rasgo saliente de la vida en la India antigua. Cuando el padre de familia nota que su pelo se va poniendo cano, reconoce que está en paz con el mundo, hace donación de todos sus bienes a sus hijos, abandona su casa y se marcha al bosque, y es desde entonces *vanaprastha.* Su mujer puede, si quiere, seguirle, o, si lo prefiere, quedarse. De hecho existen grandes divergencias entre las diversas autoridades sobre este punto particular, como en otros muchos puntos relativos a la vida del bosque, diferencias que merecen ser examinadas con más atención que la que hasta aquí se les ha prestado. La gran dificultad consiste en determinar si son diferencias de lugar o de tiempo, si estamos en presencia de costumbres contemporáneas que dominan al mismo tiempo en distintas regiones, o de costumbres sucesivas que han tomado nacimiento, una después de otra, en el curso del desarrollo de la sociedad inda. Por ejemplo, dondequiera que era obligatorio el retiro de la vida mundana, tenían que resentirse considerablemente las leyes sobre la herencia, y debió tener una gran influencia en la constitución interior de la familia la libertad que tenía la mujer de seguir a su marido o de quedarse.

Pero, con todas estas divergencias, hay una cosa cierta, y es la de que desde el momento en que el hombre entraba en el bosque, gozaba de la más perfecta libertad de pensamiento y de acción. Todavía podía practicar por algún tiempo determinadas ceremonias; pero en muchos casos el servicio era puramente mental. Ejecutaba el sacrificio con el pensamiento, como una sinfonía que se canta muy bajito, y con ello había cumplido con la religión. Más tarde, hasta esta misma ocupación tenía fin. Los libros nos muestran a los vanaprasthas sometiéndose a varias especies de austeridades comprendidas en el nombre de *tapas;* pero de día en día domina la idea de que un acto inspirado por un pensamiento interesado, y especialmente por la idea de una recompensa en el otro mundo, carecía no solamente de valor, sino que era nocivo, y la única y última ocupación que se permitía el vanaprastha era, al fin, el examen de sí mismo en el más profundo sentido de la palabra; esto es, el reconocimiento de la identidad del Yo individual con el Yo eterno.

Muchas cuestiones del más alto interés para el conocimiento real de la historia de la India encuentran su solución o su aclaración en la apreciación exacta de esa vida en el bosque. No pudiéndonos detener aquí, no notaremos más que dos puntos.

En primer lugar, después del tercer azrama, venía el cuarto y último, el del *Sannyasin,* quien, retirado de toda sociedad humana, después de haber errado solitario en el desierto, se arrojaba voluntariamente en brazos de la muerte. No siempre es fácil distinguir entre el Vanaprastha y el Sannyasin, o como se les designa en otras fuentes, el Bhikshu, el Yati, el Parivraj, el Muní. Originariamente existía entre ellos la importante diferencia de que los hombres de los tres primeros azramas aspiraban a las recompensas del otro mundo, en tanto que el Sannyasin, habiendo dejado allí toda obra, aspiraba a la verdadera inmortalidad, la inmortalidad en Brahma. El habitante del bosque continuaba formando parte de la Parishad; el Sannyasin rechazaba todo comercio con el mundo.

En segundo lugar, es preciso que recordemos que este tercer estado, el de vida en el bosque, que constituye un rasgo tan característico en la antigua literatura de la India, y cuya legitimidad está plenamente reconocida hasta en las leyes de Manú y los poemas épicos, fué más tarde abolido (1), quizá porque favoreciese

(1) Narada cita como costumbres prohibidas o fuera de uso en la cuarta edad, «la procreación de un hijo por el hermano (del muerto), el degüello de un animal en honor de un huésped, la comida de carne en los funerales y la vida de ermitaño».

Otro tanto viene a decirse en el Aditya Purana: «Lo que en la primera

demasiado el sistema que llamamos budhismo (1), el cual, en muchos respectos, no es más que la realización completa y el pleno desarrollo de la vida del bosque, tal cual ya la había sancionado la antigua ley brahmánica. El programa ortodoxo de los brahmanes era bastante simple y representaba pocos inconvenientes, en tanto que se pudiera conseguir del fiel que lo ejecutara con regularidad, punto por punto, y de no buscar de buenas a primeras la libertad del bosque y las felicidades de la soledad antes de haber cumplido los deberes de estudiante y de jefe de familia. Hay en el Mahabharata un diálogo entre un padre y un hijo que muestra perfectamente la dificultad. El padre aconseja al hijo que siga la tradición de los antiguos; por de pronto, aprender el Veda, observando todas las reglas a que está sometido el escolar; después casarse y tener hijos, levantar altares y celebrar los sacrificios necesarios, y después marchar al bosque, y sólo al fin intentar convertirse en un Muní.

El hijo rechaza sus consejos. La vida de jefe de familia, con mujer, hijos, sacrificios y todo lo demás, es peor que inútil: «Los placeres del hombre que vive en la aldea son las fauces de la muerte; el bosque es, como dicen los libros santos, la estancia de los dioses. Los placeres del hombre que vive en la aldea son la cuerda que le encadena; el sabio la corta y se hace libre; el malo no la corta jamás. Para un brahmán no hay tesoro que valga lo que la soledad, la igualdad de ánimo, la verdad, la virtud, la constancia, la bondad, la rectitud y la *abstención de las obras*. ¿Para qué te sirven ¡oh brahmán! las riquezas, los parientes ni la mujer, cuando viene el momento de morir? Busca el *Yo* oculto en el corazón. ¿Dónde están tus antepasados? ¿Dónde está tu padre?»

¡Fantasías, se dirá, poesía, imaginación! No, que ésa era la vida real en la India antigua. Que esta vida del bosque no era una ficción lo sabemos, no sólo por la antigua literatura de la India, sino también por los escritores griegos, que estaban grandemente sorprendidos de encontrar, al lado de la vida activa de las ciudades y aldeas, a esos sabios contemplativos establecidos en el bosque.

Lo que para nosotros constituye el interés de esta vida del bosque, es especialmente el darnos a conocer una concepción nueva de la vida del hombre sobre la tierra. Sin duda presenta algunos

edad constituía un deber, se prohibe (a veces) en la cuarta, porque en la edad Kali, hombres y mujeres están entregados al pecado. Tales son la vida de estudio prolongada mucho tiempo, la obligación de llevar consigo un puchero de agua, el matrimonio con un pariente por línea paterna o con uno próximo de la materna, y el sacrificio de un toro».

(1) Los sutras de Apastamba recomiendan evitar a la persona que se hace ermitaño sin estar autorizado para ello por las reglas, esto es —dice el *Comentario*— a los sakyas o budhistas, y a otros.

puntos de semejanza con la vida de los eremitas cristianos del siglo cuarto, salvo en lo que el retiro de los indos está penetrado de un aire más puro, tanto en el sentido moral como en el material, que las cavernas y retiros cristianos. Todavía no es posible dar solución satisfactoria a la cuestión de si la idea de retirarse del mundo y vivir en el desierto les ha sido sugerida a los cristianos por los peregrinos budhistas, que, a su vez, fueron herederos de los vanaprasthas brahmánicos, o si fueron de formación independiente, aunque simultánea, en el budhismo y en la Iglesia católico-romana, esas costumbres y ceremonias que por ambas partes presentan tanta semejanza, como la tonsura, el rosario, los claustros, los conventos de mujeres, el celibato y la confesión, si bien es cierto que esta última es pública entre los budhistas. Pero, en cualquier caso, el indo es, si se exceptúan los eremitas cristianos, el único pueblo civilizado que haya pensado que llega un tiempo en la vida del hombre en que es bueno que deje su puesto a los jóvenes y se prepare para la muerte con la contemplación serena de los grandes problemas de la existencia en la tierra y en otra parte. No hay que olvidar, si es que queremos apreciar la sabiduría de esta filosofía de la vida, que aquí hablamos de la India y no de Europa. En la India no era tan dura la lucha por la vida. La tierra daba abasto a todas las necesidades sin gran trabajo, y el clima hacía esa vida del bosque, no solamente posible, sino deliciosa. Varios nombres dados al bosque por los arios significaban primitivamente *encanto* o *felicidad*. Mientras que en los pueblos europeos los viejos tenían que luchar hasta el fin, y, conservando su puesto en la sociedad, constituían el *Senatus*, la Asamblea de los Ancianos, que guiaba, moderaba, y en ocasiones detenía intempestivamente los generosos impulsos de las nuevas generaciones; en la India los ancianos dejaban con alegría su puesto a sus hijos, los cuales, a su vez, se habían hecho padres, y procuraban pasar el resto de su vida en los encantos del reposo y de la paz.

No imaginemos que esos antiguos arios fueran menos sabios que nosotros. Lo mismo que nosotros, sabían que se puede vivir en el bosque y, sin embargo, tener todavía el corazón turbado por las pasiones y deseos; asimismo sabían, y tan bien como nosotros, que en lo más profundo de la vida activa puede encontrar el hombre dentro de su corazón una apacible ermita, donde estará siempre solo consigo mismo y con su verdadero Yo.

Leemos en las leyes de Yajnavalkya (III, 65):

«No es la ermita la que hace la virtud; la virtud no viene más que de la práctica. Así, pues, no haga el hombre a los demás lo que a él mismo le sería doloroso.»

Los mismos sentimientos se manifiestan en Manú (VI, 66):

«En cualquier orden en que uno se halle colocado, el alma es igual para todas las criaturas que cumplan plenamente su deber,

aunque no llevara el distintivo de su orden. El cumplimiento del deber no consiste en llevar el distintivo de su orden.»

Otro tanto se observa en cada página de Mahabharata:

«¡Oh, Bharata! ¿Para qué sirve el bosque a quien se ha dominado, y para qué sirve a quien no se ha dominado? Dondequiera que viva un hombre que se ha dominado, allí está el bosque, allí está la ermita.» *(Santiparva,* 59, 51).

«Aunque el sabio permanezca en su casa, sea el que quiera el cuidado que tome de sí mismo, si está siempre puro y lleno de amor, en el transcurso de toda su vida se verá libre de todos los males.» *(Vanaparva,* 13, 550).

«Llevar los tres bastones del asceta, observar el silencio, usar los cabellos trenzados, afeitarse la cabeza, vestirse con trajes de corteza o de pieles, cumplir votos y ejecutar abluciones, celebrar el Agnihotra, habitar en el bosque, adelgazar el cuerpo, todo eso es vano si el corazón no es puro.»

Estas ideas dominaron cada vez más con el tiempo, y contribuyeron sin duda a la victoria del budhismo, para el que las obras y las señales exteriores ya no tienen valor. Así es que leemos en los aforismos budhistas de Dhammapada (141-142):

«No es la desnudez, ni los cabellos trenzados, ni la suciedad, ni el ayuno, ni el dormir en el suelo, ni frotarse con polvo, ni permanecer sentado, sin movimiento, lo que puede purificar al mortal que no ha triunfado de sus deseos».

«Aquel que, cualquiera que sea el cuidado que tome de sí mismo, practica la serenidad del alma, que está tranquilo, que es sumiso, contenido, casto y ha dejado de encontrar nada que *censurar* en los otros seres (Vanaparva, 13, 445), ése es verdaderamente un brahmán, un *Sramane* (asceta), un Bhrikshu (hermano mendicante).» *(Santiparva,* 175, v. 37).

Todos esos pensamientos habían pasado y repasado por el espíritu de los pensadores de la India, como pasan por el nuestro, y habían encontrado en su poesía épica y religiosa una expresión tan sencilla como bella. Recordemos solamente el curioso diálogo del Mahabharata entre el rey Janaka y Sulabha en el que Sulabha, bajo la forma de una bella muchacha, convenció al rey de que estaba engañado sobre sí mismo cuando se imaginaba poder ser a la vez rey y sabio, y salir del mundo viviendo en él *(Santiparva,* 320). Ese mismo rey de Videha, Janaka, fué el que dijo que aunque se redujera a cenizas su capital, Mithila, no se quemaría nada de lo que le pertenecía. *(Dhammapada).*

Sea lo que fuere, los antiguos brahmanes estaban convencidos de que, una vez transcurridos los dos primeros períodos de la vida, es decir, a los cincuenta años —lo que en nuestra insaciable sed de acción llamamos la mejor edad de la vida —el hombre tenía el derecho de descansar y de observar, antes de que fuera demasiado tarde, dentro, detrás y delante de sí mismo.

No es este el lugar oportuno para entrar en consideraciones históricas sobre las ventajas relativas de ambos sistemas, ni de examinar cuál retarda o acelera más el verdadero progreso, la civilización efectiva, ni cuál permite que se alcance mejor el objeto real de la vida. Sólo es preciso que no nos precipitemos, como a ello nos sentimos inclinados, a condenar lo que nos parece extraño y a exaltar lo que nos es familiar. Sin duda nuestros senadores y nuestros ancianos han prestado importantes servicios; pero la historia nos muestra que su autoridad y su influencia no han servido comúnmente más que para contener y helar las generosas tendencias de corazones más jóvenes. Se dice que los jóvenes *creen* a los viejos locos, pero que los viejos *saben* que los jóvenes lo son. ¡Bien! Pero, ¿no es igualmente cierto que en multitud de personajes eminentes en la Iglesia y en el Estado, a medida que se debilita el vigor del espíritu y la frescura del sentimiento, su autoridad y su influencia aumentan para el mal más que para el bien?

Por otra parte, no olvidéis que ese destierro en el bosque no era un destierro impuesto, sino un privilegio deseado, y que no se le consentía más que después de haber cumplido concienzudamente todos los deberes de estudiante y de jefe de familia. Se juzgaba indispensable esa disciplina anterior para subyugar las pasiones desarregladas del corazón humano. Durante todo ese período de preparación y de prueba, esto es, durante la mejor parte de su vida, ni el pensamiento ni la acción tienen derecho a la libertad. El estudiante ha aprendido lo que debe creer el hombre, las oraciones que debe recitar, los sacrificios que debe ofrecer. Los Vedas son su libro sagrado, y su derecho a ser considerado como libro revelado y de origen sobrenatural se ha conservado en la literatura teológica de la India con un cuidado más celoso y más minucioso que el que se emplea en cualquier otro libro sagrado de cualesquiera de las religiones conocidas.

Sin embargo, vedle desde que entra en el tercer período de su carrera, emancipado de repente de todas estas cadenas. Todavía pueden continuar algún tiempo las observancias exteriores, recitar sus oraciones, repetir los textos que ha aprendido en su infancia; pero su objeto principal es concentrar todos sus pensamientos sobre el alma eterna, revelada en los Upanixadas. A medida que se aclimata en estas nuevas regiones, a medida que se despega de todo lo que él mismo creía, a medida que se despoja de su yo, de todo lo que es personal y transitorio y vuelve a encontrar su personalidad en la personalidad divina, van cayendo, por efecto de todos estos hechos, todas las cadenas de la ley, de la costumbre, de la casta, de la tradición, y, en una palabra, toda la religión exterior. Los Vedas ya no son más que el conocimiento inferior, y los sacrificios un obstáculo; los antiguos dioses Agni e Indra, Mitra y Varuna, Visvakarman y hasta el mismo Prajapati, no son más que nombres que se desvanecen. No queda más que

el *Atman,* el yo subjetivo, y *Brahma,* el yo objetivo y la ciencia suprema se expresa en estas palabras *tat tvam, hoc tu,* «tú eres esto, tú, tu verdadero yo, lo que no se te puede arrancar cuando desaparezca todo lo que por un tiempo había parecido tuyo. Cuando todo lo creado se desvanece como un sueño, tu Yo real pertenece al Yo eterno; el Atman, la persona que está en ti, es el verdadero Brahma, ese Brahma del que el nacimiento y la muerte te habían separado por un instante, pero que de nuevo te recibe en su seno inmediatamente que vuelves a él».

V

CONCLUSIÓN

Por fin hemos llegado al término del largo viaje que habíamos emprendido; al fin hemos visto la forma más elevada y más pura que ha podido encontrar la inteligencia inda para expresar ese infinito, que hasta entonces había entrevisto a través de un velo en las montañas y en los ríos, en el sol y en el cielo, en la aurora infinita, en el cielo-padre, en Visvakarman, el artesano de todas las cosas; en Prajapati, el Señor de todas las criaturas vivientes. ¿Podemos definir lo infinito, se dijo al fin el indo, podemos comprenderlo? No, se respondió; todo lo que podemos decir de él es: ¡No, no! No es esto ni aquello; no es el creador, ni el padre, ni el cielo, ni el sol, ni el río, ni la montaña. No es absolutamente nada de lo que le hemos llamado. No podemos comprenderle ni nombrarle, pero podemos sentirle; no podemos conocerle, pero podemos percibirle, y una vez percibido, ya no podemos perderle; estamos en reposo, somos libres, somos bienaventurados. Esperaba, pues, pacientemente los pocos años que le restaran de vida hasta que le librase la muerte. No hacía nada por prolongar su vejez, pero tenía escrúpulo en poner un término a su vida. Había alcanzado la vida eterna sobre la tierra y sabía ahora que el movimiento del nacimiento y de la muerte ya no vendría a separarle de ese Yo eterno que había encontrado o con el que se había juntado.

No creía, sin embargo, en la aniquilación de su personalidad. Recordad el diálogo de Indra y Prajapati, en que Indra adquiere lenta y pacientemente el conocimiento del Atman. Le busca, por de pronto, en la imagen reflejada en el agua; después en el alma que sueña, y, en fin, en el alma dormida. Pero esta misma solución no le satisface. «No; esto no puede ser, porque quien duerme no se conoce, no puede decir *Yo;* no conoce ninguno de los seres que existen; está sumido en la nada. Yo no veo nada bueno en esta doctrina.»

¿Qué le respondió el maestro? —«Este cuerpo es mortal, y siempre está en manos de la muerte; pero es la morada del alma, que es inmortal y sin cuerpo. Mientras está en el cuerpo, esto es, en tanto que ella se dice: «Este cuerpo es Yo, Yo soy, el alma está en poder del placer y del dolor. En tanto permanezca de este modo en un cuerpo, no puede emanciparse del placer ni del dolor; pero cuando el alma sale del cuerpo, cuando sabe distinguirse de éste, ya no puede afectarla ni el placer ni el dolor.»

Ese Yo, esa alma serena, la persona suprema, no perece nunca; no hace más que volver a sí misma; todavía puede regocijarse, reír y jugar, pero como simple espectadora, sin acordarse del cuerpo en que ha sufrido el nacimiento. Ella es el Yo del ojo, no siendo el mismo ojo más que su instrumento. El Yo es el que dice: quiero decir esto, pensar esto: la lengua, la oreja, el espíritu, no son mas que el instrumento. El espíritu es el ojo divino, y por ese ojo divino es por el que el Yo goza y ve lo bello.

Habréis visto que no era la aniquilación el último fin, el fin supremo que perseguía la filosofía o la religión de los pensadores del bosque. El verdadero Yo debía subsistir, aun después de haberse vuelto a encontrar. Ya no somos lo que parecíamos ser; somos lo que sabemos ser. Si el hijo de un rey está expuesto y educado como hijo de un paria, es paria; pero inmediatamente que viene un amigo y le dice quién es, no solamente se conoce como príncipe, sino que sube al trono de su padre. Así acontece con nosotros. Mientras no sabemos lo que somos, somos lo que parecemos; pero viene un amigo a decirnos lo que somos realmente, y cambiamos en un abrir y cerrar de ojos, volvemos a nosotros mismos, como el joven príncipe que, reconociéndose rey, llega a ser rey.

Hemos visto cómo una religión sube paso a paso de las más sencillas oraciones del niño a las abstracciones metafísicas más elevadas. En la mayoría de los himnos del Veda reconocemos el lenguaje de la infancia; en los Brahmanas y sus prescripciones religiosas, domésticas y morales, reconocemos la vida activa de la edad madura, y los Upanixadas nos muestran la vejez de la religión. Toda concepción religiosa que en la India había encontrado alguna vez su expresión, que se había transmitido de una a otra generación como una herencia de familia, se la conservaba con cuidado, y los pensamientos de esos tres períodos históricos, de la infancia, de la edad viril y de la vejez del espíritu indo, continuaron hasta el fin, para alumbrar los tres períodos de la vida del individuo. Es el único medio de comprender cómo el mismo Código sagrado, el Veda, contiene, no sólo monumentos de distintas fases religiosas, sino doctrinas diametralmente opuestas entre sí. Los dioses del Veda apenas si ya tienen derecho a tal título cuando aparece el Prajapati de los Brahmanas, y dejan por completo de ser dioses cuando se reconoce a Brahma como causa de todas las cosas, como en los Upanixadas, y cuando el alma individual se convierte en una centella del alma eterna.

Durante centenares, y aun millares de años, se ha conservado

esa vieja religión, y si por un instante ha perdido terreno, lo ha reconquistado bien pronto. Se ha acomodado a los tiempos y a las circunstancias, ha admitido muchos elementos extraños y extranjeros; pero en nuestros mismos días se cuentan familias de brahmanes que, en cuanto les es posible, regulan su vida por el espíritu de la Sruti, o de la revelación contenida en el antiguo Veda, y por el de la Smriti o de la tradición secular. También hay familias de brahmanes en las que el hijo aprende de memoria los antiguos himnos, en que el padre cumple cotidianamente sus deberes sagrados y celebra sus sacrificios, mientras el abuelo, aun permaneciendo en la aldea, mira todas las ceremonias y sacrificios como formas vanas, no ve en los mismos dioses védicos más que los nombres de lo que él sabe que es superior a todo nombre, y ya no busca reposo más que en la ciencia suprema, que para él se ha convertido en la religión suprema, el *Vedanta*, esto es, el fin y la consumación del Veda.

Estas tres generaciones han aprendido a vivir en paz una al lado de la otra. Aunque más ilustrado, el abuelo no mira con desdén ni a su hijo ni a su nieto, ni mucho menos los acusa de hipócritas. Sabe que también para ellos vendrá el tiempo de la liberación y no desea que se anticipen precipitadamente. El hijo, aunque encadenado por las fórmulas de la ley, y cumpliendo estrictamente las reglas más minuciosas del viejo ritual, no habla con severidad de su padre. Sabe que también pasó por la vía estrecha, y no se preocupa por limitar su libertad ni la amplitud de su horizonte.

¿No vemos en esto una lección para nosotros, una de esas mil lecciones que nos enseña el estudio histórico de la religión?

Cuando en los antiguos tiempos vemos entre los indos a los fieles de Agni, el fuego, vivir pared por medio con los adoradores de Indra, el dios que da la lluvia; cuando vemos que los que invocaban a Prajapati, el Señor Uno de las criaturas vivientes, no despreciaban a los que todavía ofrecían sacrificios a los devas inferiores; cuando vemos que los que habían aprendido a no ver ya en los devas más que nombres impotentes del Ser uno y supremo, no por eso maldecían los nombres ni destruían los altares de los dioses que habían adorado, ¿no deberemos considerar todo esto una lección que aprender de esos antiguos indos védicos, aun en el caso de que fuéramos en muchos respectos más sabios y más ilustrados que lo que ellos fueron y aun que lo que hubieran podido ser nunca?

Con esto no quiero decir que no tenemos más que copiar a los brahmanes y que hay que intentar introducir entre nosotros los cuatro azramas, los cuatro períodos del pensamiento religioso. Nuestra vida moderna no se deja reglamentar de este modo. Nadie admitiría que no hay derecho a la verdad sino después de haber consumido una parte de su vida en ritos mecánicos. Nuestra educación ya no tiene la uniformidad de la de la India, y el espíritu de libertad individual, el gran orgullo de la sociedad moderna, haría entre nosotros imposible una legislación espiritual como la que la India ha recibido de sus legisladores. Y en la misma India no conocemos más que las leyes y no la forma en que han sido obedecidas; aun en la India sólo sabemos que las trabas de la ley brahmánica fueron rotas, porque no se puede desconocer en el budhismo una reivindicación de la libertad individual y en particular del derecho de desprenderse de la red legal, de marchar al bosque y de vivir en absoluta libertad de pensamiento siempre que el alma se sienta anhelosa del deseo de esta libertad. Una de las principales quejas de los brahmanes ortodoxos contra los discípulos de Budha es la de «que se marchan» antes del tiempo oportuno y sacuden las trabas de la ley sin haber previamente pasado por toda esa disciplina de la ciencia tradicional, de las observancias y de los ritos que imponían los antiguos.

Pero si no tenemos que copiar la vida ideal de los antiguos arios, si las condiciones de la vida moderna no nos consienten el retiro a la vida del bosque cuando sobreviene la laxitud de la vida activa, si aun en nuestra sociedad puede ser hermoso morir en la brecha, hay, sin embargo, una lección que sacar de los viejos eremitas de los bosques de la India, los cuales pueden enseñarnos, no a ver las cosas con la frialdad de la indiferencia, sino a contemplar con alma objetiva, a contemplar en sí misma, y elevándose por cima de ella, la vida que se desarrolla en derredor nuestro en el mercado del mundo. También nos dan una lección de tolerancia, de simpatía humana, de piedad, como se dice en sánscrito, *daya*, o como diríamos nosotros, de amor, sin comprender siempre la insondable profundidad de esta sagrada palabra. Aunque vivamos en la plaza pública, y no en el bosque, podemos acostumbrarnos a diferir de nuestro vecino, a amar a los que nos odian por nuestras convicciones religiosas, o cuando menos desprendernos del odio y de la persecución contra aquellos cuyas convicciones, esperanzas, temores, y hasta los principios de moral, no son los nuestros. Eso es también vivir en Vanaprastha, eso es vivir una vida digna de un verdadero sabio del bosque, de un hombre que sabe lo que es el hombre y lo que es la vida, y que ha aprendido a callarse en presencia de lo Eterno y de lo Infinito.

Es muy fácil encontrar palabras para condenar este estado de espíritu. Unos dirán que en eso hay una indiferencia estrecha, otros que hay una falta de honradez en permitir una religión distinta para cada uno de los diferentes azramas, las diferentes edades de la vida, para la infancia, la virilidad y la vejez, y más todavía en hacer una religión para las clases ilustradas y otra para los ignorantes.

Pero fijémonos en los hechos tal como los encontramos en nosotros y alrededor de nosotros, tales como son y tienen que ser. La religión de Berkeley, y aun la de Newton, ¿es, por ventura, la

misma que la de un gañán? Sí, en algunos puntos; no, en la mayoría. Matthew Arnold hubiera predicado en el desierto si no hubiéramos aprendido por fin que la cultura del espíritu tiene algo que ver con la religión, con la vida y el alma misma de la religión. Berkeley no se hubiera negado a orar en el mismo sitio con el más iletrado de sus mozos de labranza; pero las ideas que en el gran filósofo evocaban las palabras de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, diferían ciertamente de las de su humilde compañero, todo lo que pueden diferir dos ideas expresadas por la misma palabra.

De los demás pasemos a nosotros mismos: fijémonos, no en las fases sucesivas de la sociedad, sino en las fases sucesivas por que pasamos nosotros mismos en nuestro viaje de la infancia a la vejez. ¿Quién es el hombre que, atreviéndose a ser franco consigo mismo, tenga valor para decir que la religión de su edad viril es la misma que la de su infancia, y que la de su vejez es la de su edad viril? Es fácil que nos engañemos a nosotros mismos al decir que la fe perfecta es la fe de la infancia.

Esto es verdad; y cuanto más envejecemos, aprendemos a comprender mejor la sabiduría de la fe de la infancia. Pero antes de aprenderla hay que aprender otra cosa, y es la de desembarazarnos de las ideas mismas de la infancia. El sol poniente tiene la misma dulzura de calor que el sol levante; pero entre ambos media el espacio de todo un mundo, un viaje a través de toda la extensión del cielo sobre toda la extensión de la tierra.

La cuestión no estriba en la existencia de esas diferencias de religión en los distintos períodos de la vida y en las distintas clases de la sociedad, sino en si sabremos confesar francamente el hecho, como lo hacían los antiguos brahmanes, y en si sabremos determinar, en consecuencia, nuestra posición, no solamente respecto de los que emplean las mismas palabras que nosotros prestándoles sentidos diferentes, sino aun respecto de los que no emplean las mismas palabras que nosotros.

Pero, cómo, se dirá, ¿las palabras son cosas tan indiferentes? ¿Es indiferente que empleemos el mismo nombre para designar a la Divinidad? ¿Es igual decir Agni que Prajapati? ¿Baal que Jehová? ¿Ormazd que Alá? Por ignorantes que seamos respecto de los atributos de la Divinidad, ¿no hay algunos que sabemos que son falsos? Por impotentes que nos sintamos para encontrar la verdadera forma de culto que le convenga, ¿no sabemos que hay ciertas formas que deben rechazarse?

Estas preguntas ya han recibido respuestas que todo el mundo estará dispuesto a aceptar, aunque quizá no todo el mundo se halle en estado de comprender todo su alcance.

«En verdad, yo veo que Dios no hace aceptación de personas, sino que, en cualquiera Nación, el que le teme y ejecuta el bien encuentra en él acogida.» *(Hechos de los Apóstoles, X,* 34 y 35).

«No todos los que me dicen ¡Señor, Señor! entrarán en el reino de los cielos, sino solamente el que haga la voluntad de mi Padre, que está en los cielos.» (San Mateo, VII, 21).

Si no basta este testimonio, intentemos una comparación que, aplicada a la Divinidad, ya nos sirvió mejor que ninguna otra, como sirvió a otros antes que a nosotros, para resolver más de una de nuestras dificultades. Consideremos a Dios como un padre, del que son hijos todos los hombres.

¿Se inquieta el padre por el nombre extraño e ininteligible con que le llama su hijo la primera vez que le llama con su nombre? ¿No acogemos con gozo el primer balbuceo de una voz de niño, si sabemos que es por nosotros? ¿Qué nombre, qué título, por grande y honroso que sea, nos daría más placer al escucharle?

Y si cada uno de nuestros hijos nos llama con un balbuceo diferente, ¿los censuramos por eso? ¿Queremos la uniformidad? ¿No somos más bien felices cuando oímos que cada uno nos llama a su manera infantil?

Y eso en cuanto a los nombres; pues, ¿qué diré de las ideas? Cuando el niño comienza a pensar y a formarse sus ideas sobre su padre y madre, si cree que sus padres todo lo pueden, que le pueden dar todo, que pueden descolgar para él las estrellas, librarle de sus pequeños sufrimientos, perdonar todos sus pecadillos, ¿se cree por eso contrariado el padre? ¿Lo corrige siempre? ¿Se encoleriza aun en el caso de que el hijo le encuentre demasiado severo? ¿Se descontenta la madre cuando su hijo la cree más dulce, más indulgente, más niña de lo que realmente es? El niño no puede comprender los motivos de sus padres, ni apreciar sus intenciones; pero mientras confía en ellos y los ama como hijo, ¿pedimos más?

Cuanto a los actos del culto, cierto que la idea de agradar al Señor mediante sangre de buey repugna a nuestros sentimientos; pero más de una madre agradece a su hijo que saca de su boca un pedazo de alimento para ofrecérselo, quizá con dedos no muy limpios. ¿Qué nos importan en el hijo los errores de nombre, los errores de pensamiento y los errores de ternura, mientras procedan de un corazón puro y sencillo?

Pero lo que no queremos en el hijo, ni aun en el más pequeñito, es que emplee palabras que no comprenda, que diga cosas que no piense, y lo que queremos, sobre todo, es que no hable mal de los demás hijos.

Sin duda que todo esto no es más que una comparación, y la distancia que nos separa de lo Divino es inconmensurable con la que separa al hijo de sus padres. Nunca nos penetraremos de ello lo bastante; pero, después de habernos penetrado de ello, y solamente entonces, yo creo que en nuestras relaciones con lo Divino y en nuestras esperanzas de porvenir no podremos ser demasiado lo que somos, no podremos ser demasiado fieles a nuestra

naturaleza, demasiado niños, o, como ahora se dice, no podremos estar demasiado sumidos en el antropomorfismo.

Reconozcamos que la naturaleza humana es un espejo muy imperfecto para reflejar lo Divino; pero, en lugar de romper este espejo demasiado empañado, intentemos más bien volverlo tan brillante como sea posible. Imperfecto como es, es el más perfecto que podamos encontrar, y apenas podríamos desvariar fiándonos de él un instante. Y puesto que no estamos hablando más que de lo posible, recordemos que es perfectamente posible y perfectamente concebible que la imagen que proyectamos de lo invisible y de lo desconocido sea exacta, a despecho de lo que llamamos la debilidad humana y de la estrechez de nuestra vista. Los antiguos brahmanes creían que el porvenir del hombre, perfecto o imperfecto, no haría más que realizar la concepción y el deseo de su corazón: la realidad sería lo que su fe la hubiera hecho. Aquellos cuyos deseos se habían detenido en las cosas terrestres, encontraban un porvenir terrestre; los que habían podido elevar su alma a ideas más elevadas y a deseos más puros, se hacían un mundo más alto y más puro.

Pero aun en el caso de que haya necesidad de resignarnos a la idea de que la imagen que nos trazamos de lo invisible, que ese sueño de una reunión en el otro mundo, no se realizará nunca en la forma que nos imaginamos, ¿qué razón hay para creer que la realidad será inferior al sueño y al deseo de nuestro débil corazón? Esa confianza de que todo lo que existe marchará bien es lo que yo llamo la fe, la verdadera fe, porque esa es la fe necesaria. De ella encontramos huellas en muchos lugares y en muchas religiones, pero dudo que se exprese en ninguna parte con más fuerza y sencillez que en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

«Porque nunca en la vida del mundo los hombres han oído, ninguna oreja ha escuchado, ni ningún ojo ha visto ¡oh Dios! excepto tú, lo que Dios ha preparado para quien espera en ti.» (Isaías, 64, 4.)

«Cosas que ni ojo vió, ni oído oyó ni han subido a corazón de hombre son las que Dios ha preparado para los que le aman.» (1ª Corintios, II, 9.)

Es inútil que le demos vueltas: el hombre será siempre el objeto más elevado que el hombre pueda comprender. Puede marchar un paso más allá, pero sólo un paso, y decir que el más allá es quizá distinto del presente, pero no podría ser menos perfecto; el porvenir no puede ser peor que el pasado. El hombre ha creído en el pesimismo, pero es raro que haya creído en el *peorismo;* y si hay alguna cosa que nos enseñe esa filosofía tan denigrada de la evolución, es la firme confianza en un porvenir mejor y en una perfección más alta que el hombre está destinado a alcanzar.

Si lo divino se nos ha de revelar alguna vez, es bajo la forma humana, única que podemos ver, por la que se revelará mejor. Por lejos que el hombre se halle de lo divino, nada en la tierra está más cerca de Dios que el hombre, ni nada hay en la tierra tan divino como él. Y como el hombre crece de la infancia a la vejez, la idea de lo divino crecerá en nosotros de la cuna a la tumba, de azrama en azrama, de gracia en gracia. Una religión que no puede vivir y crecer con nosotros, es una religión muerta. La uniformidad petrificada e invariable, lejos de ser un signo de sinceridad y de vida, anuncia la mentira y la muerte. Una religión que quiere ser el nexo entre el sabio y el pobre de espíritu, entre los viejos y los jóvenes, debe ser flexible, debe ser elevada, profunda y amplia; debe soportar todo y estar abierta a todas las creencias y a todas las esperanzas. Cuanto más realice ese ideal, mayor es su vitalidad, mayor la fuerza y el calor de su vínculo.

Si la doctrina de Cristo ha conquistado la mejor parte del mundo, es porque, más que la de ningún otro fundador de religión, presenta en sus orígenes las verdades más elevadas en una expresión que pudieron aceptar con toda sinceridad, el carpintero judío, el publicano romano y el filósofo griego; y la Iglesia cristiana ha perdido tantas almas que hubieran sido sus mejores apóstoles, la religión de Cristo ha dejado de ser lo que debía ser ante todo, una religión de caridad universal y de universal amor, porque hubo esfuerzos desde el principio para encerrar en un simbolismo estrecho y rígido la expresión exterior de la fe, y para sustituir con el dogma helado la confianza y el amor.

Arrojemos una última mirada al camino recorrido, camino que han seguido hace millares de años nuestros antepasados arios, establecidos en las riberas de los Siete Ríos, en su viaje de investigación de lo infinito, lo invisible y lo divino.

No partieron, como se ha imaginado, del culto de los fetiches. El fetichismo no hay que buscarlo en el principio, viene más tarde. En los documentos primitivos del pensamiento religioso en la India, no se encuentra la menor huella de fetichismo; es más, digo que no había sitio para él, como no lo hay para el lias antes del granito, ni siquiera en el granito.

Tampoco encontramos en sus libros sagrados ninguna huella de lo que comúnmente se llama revelación primitiva. Todo es natural, todo es inteligible, y en tal sentido puede decirse que todo es allí una revelación de verdad. Tampoco hemos visto ninguna necesidad de reconocer una facultad especial, el instinto religioso, al lado de los sentidos y de la razón; y si de ello hubiéramos tenido deseo, nuestros adversarios, que aquí, como en todas partes, son nuestros mejores aliados, no nos lo hubieran ciertamente consentido. Explicar la religión por un instinto religioso, sería explicar lo conocido por lo desconocido; el único instinto religioso, el único movimiento que pone en actividad a la religión, es la percepción de lo infinito.

No hemos reclamado para los antiguos arios otra cosa que lo

que reclamamos para nosotros mismos y lo que no nos negará ningún adversario: los sentidos y la razón; en otros términos, la facultad de percibir que se manifiesta por la sensación y la facultad de concebir que se manifiesta por el lenguaje. El hombre no tiene nada más, y nada gana con imaginarse que tenga nada más.

Pero hemos visto que los sentidos, al comunicarnos el conocimiento de lo que es finito, entran constantemente en contacto con lo que en modo alguno es finito, o cuando menos con lo que no lo es todavía; hemos visto que de hecho su objeto principal es desprender lo finito de lo infinito, lo visible de lo invisible, lo natural de lo sobrenatural, y el mundo fenomenal de un Universo que no ha entrado todavía en el fenómeno.

Este contacto permanente de los sentidos con lo infinito es lo que despertó la primera vibración religiosa, la sospecha de un algo más allá de lo que pueden percibir nuestros sentidos, más allá de lo que pueden determinar nuestra palabra y nuestro lenguaje.

He ahí la base profunda y última de toda religión; he ahí la explicación de la cosa que hay que explicar antes de toda otra, antes del fetichismo, del animismo, del antropomorfismo, etc., es decir, ¿por qué el hombre no se ha contentado con el conocimiento de los objetos sensibles y finitos? ¿Cómo ha podido penetrar en su espíritu la idea de que hay o puede haber cosas, llámeseles potencias, dioses o espíritus, al lado de lo que puede ver, oír o tocar?

Una vez que nuestras excavaciones en las ruinas védicas nos han hecho tocar roca viva, hemos continuado cavando para ver si por lo menos podíamos descubrir alguno de los pilares más antiguos que se han elevado sobre esta base y desbrozar alguna de las bóvedas y arcos que más tarde han soportado los templos indos. Hemos visto cómo, una vez que ha tomado posesión del espíritu la idea de algo más allá de lo finito, el indo la buscó por toda la naturaleza, intentando percibirla y nombrarla, al principio en lo semitangible, después en lo intangible, y, por fin, en lo invisible.

Cuando percibían un objeto semitangible, los sentidos del hombre le decían que no podían percibirlo más que en parte, y, sin embargo, era cierta la existencia de ese objeto.

Cuando percibían un objeto intangible, un objeto invisible, los sentidos del hombre le decían que escapaban de su alcance casi por completo y aun por completo, y, sin embargo, era cierta su existencia.

Así nacía otro mundo poblado de objetos semitangibles, intangibles o invisibles, todos los cuales manifestaban ciertas actividades análogas a las de las criaturas humanas y designadas con el nombre de estas actividades.

De tales nombres algunos se aplicaron a varios de estos objetos invisibles y llegaron a ser epítetos generales, como *Asura*, las

cosas vivientes, *Deva*, los seres brillantes, *Deva asura*, los dioses vivientes, *Amartia*, los inmortales, que encontramos bajo formas más familiares en los θεοὶ ἀθάνατοι de los griegos, en los *Dii Immortales* de los italianos y en los dioses inmortales de los germanos.

También hemos visto cómo otras ideas religiosas, las de ley, de virtud, de infinito, de inmortalidad, más abstractas, al parecer, que el hombre se pueda formar, derivan, como todas las ideas abstractas, de impresiones puramente sensibles.

Bien hubiera querido disponer de algunas otras lecciones, aunque no fuera más que para mostraros la influencia que en el espíritu del hombre ejerció el primer contacto consciente con la muerte y para haceros seguir la lenta e inevitable formación de las ideas que actualmente comprendemos bajo los nombres de *fe* y de *revelación.*

También en la India, a pesar de las afirmaciones en contra, las ideas y sentimientos que despierta el pensamiento de los que la muerte ha separado de nosotros, han suministrado algunos de los primeros y más potentes elementos de la religión, y la fe sacó su principal apoyo de las esperanzas y sueños de una reunión futura en la otra vida, que han probado su verdad a los antepasados de nuestra raza, como nos la prueban a nosotros mismos, por la única virtud de su irresistible poder.

En fin, hemos visto cómo la creencia en diferentes dioses supremos, el *henoteísmo*, conducía, por una marcha sencilla y natural, a la creencia en un dios colocado por cima de todos los otros, que con ella dejaban de ser supremos, el *politeísmo;* y al *monoteísmo* o creencia en un dios único sin otros dioses.

Hemos visto cómo se reconoció que los antiguos dioses, los antiguos devas, no eran más que nombres: descubrimiento que conducía a algunos al *ateísmo* y a una especie de budhismo, mientras que conducía a otros a una nueva creencia, la creencia en un ser que es el Ser de todo ser, que no sólo está por cima y por debajo de todas las cosas percibidas por los sentidos, sino que también está por cima y por debajo de nuestro Yo finito: un Ser que es el Yo de todos los yo.

Aquí es donde debemos por esta vez detener nuestras excavaciones, contentos por haber desbrozado la última capa, el suelo firme sobre el cual reposan todos los templos que la India ha levantado más tarde para el culto o el sacrificio.

He creído de mi deber poneros en guardia en varias ocasiones contra la suposición de que los fundamentos que hemos descubierto bajo los templos indos más antiguos tienen que ser los mismos que han soportado todos los templos que ha podido levantar la mano humana. Y debo repetir esta advertencia al concluir.

Sin duda, esa roca viva, el corazón humano, debe ser la misma en todas partes y hasta quizá algunos de los pilares y bóvedas

antiguos han sido los mismos dondequiera que hay religión, fe o culto. Pero no podemos ir más lejos, al menos por el momento.

Espero que llegará un tiempo en que se hagan cada vez más accesibles las capas subterráneas de la religión humana. Confío en que estas Conferencias que he tenido el privilegio de inaugurar, suministrarán a esta obra trabajadores más hábiles y más vigorosos, y que la *Ciencia de la Religión,* que por el momento no está más que en germen y sólo es una esperanza, acarreará con el tiempo una rica cosecha.

Cuando venga el tiempo de la recolección, cuando se hayan descubierto los fundamentos más profundos en que reposa toda religión, acaso también estos mismos fundamentos servirán una vez más, como en otro tiempo las catacumbas o las criptas de nuestras catedrales, de asilo a los que, en uno u otro credo, aspiran a algo mejor, más puro, más antiguo, más verdadero que lo que encuentran en los ritos, los oficios, los sermones de nuestros días, que se producen en el medio en que los ha arrojados el azar; a los que han aprendido a rechazar todas las cosas de la infancia, genealogías sagradas, leyendas, milagros y oráculos, pero que no pueden apartarse de la misma fe de la infancia, de la fe siempre joven del corazón. Dejarán tras de sí muchas cosas de las que se adora o se predica en el templo indo, en la vihara búdhica, en la mezquita musulmana, en la sinagoga judía, en la iglesia cristiana; pero cada uno de ellos aportará consigo a la apacible cripta lo mejor de su patrimonio, la joya más preciosa de su alma:

El indo, su innato escepticismo por el mundo, su fe invencible en otro mundo.

El budhista, su visión de una ley eterna, su sumisión a dicha ley, su dulzura y su piedad.

El musulmán, la seriedad de su alma.

El judío, su apego invencible, en los buenos y en los malos tiempos, a ese dios único que ama la justicia y cuyo nombre es *Yo soy.*

El cristiano, en fin, lo que vale más que todo —y si no que hagan el ensayo los que lo duden— el amor de Dios, cualquiera que sea el nombre que le deis, Infinito, Invisible, Padre, Yo supremo, que está por cima de todo en todo; el amor de Dios, que se manifiesta por el amor del hombre, el amor de los vivientes, el amor de los muertos, el amor que vive y no muere.

Esta cripta, hoy tan estrecha y oscura, es ya, sin embargo, visitada por la minoría de los que huyen del ensordecimiento de las voces, del deslumbramiento de las luces, del conflicto de opiniones, y, ¿quién sabe? quizás venga el tiempo en que se ensanche y se ilumine, y esa cripta del Pasado llegue a ser la Iglesia del Porvenir.

FIN

INDICE

PRIMERA PARTE

LA CIENCIA DE LA RELIGION

SEGUNDA PARTE

ORIGEN Y DESARROLLO DE LA RELIGION

PÁGS.